

SØREN KIERKEGAARD: EL PATHOS DEL LÍMIT

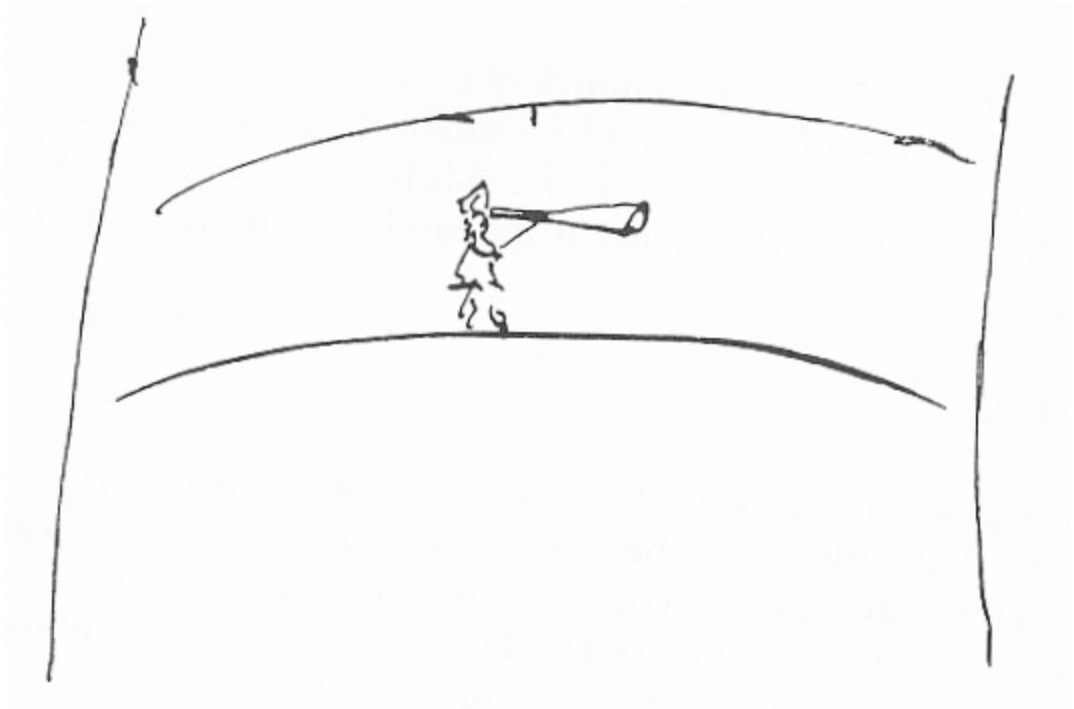
DOLORS PERARNAU VIDAL

TESI DOCTORAL DIRIGIDA PER

BEGONYA SÁEZ TAJAFUERCE

Programa de Doctorat en Filosofia

Departament de Filosofia
Facultat de Filosofia i Lletres
Universitat Autònoma de Barcelona
Any 2015



Søren Kierkegaard en el pont Knippel amb ullera de llarga vista.

Dibuix de Kierkegaard.

Oh, quina cosa tan vil i abjecte és l'home si no s'eleva per damunt de la humanitat! Heus ací una bona frase i un útil desig, però igualment absurds. Doncs és impossible i monstruós fer el grapat més gran que el puny, l'abraçada més gran que el braç, o esperar donar una camada de major longitud que les nostres cames. I que l'home s'elevi per damunt de si mateix: doncs no pot veure més que amb els seus ulls, ni aferrar més que amb els seus dits. S'elevant si Déu miraculosament li ofereix la seva mà; s'elevant abandonant i renunciant als seus propis medis i deixant-se alçar i aixecar pels medis purament celestials. Pot la nostra fe cristiana, però no la seva virtut estoica, aspirar a aquesta divina i miraculosa metamorfosis.

Montaigne

AGRAÏMENTS

Agraeixo a tot aquell qui, d'una manera o altra, és a dir, tant perquè m'hi ha ajudat com perquè m'hi ha posat traves, m'ha impulsat a posar el punt i final al treball d'aquesta tesi.

En efecte, fa anys que treballo amb interrupcions tan llargues com difícilment evitables per donar per acabada una empresa que s'inicià amb els cursos de Doctorat en Filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona, l'any 1998, i continuà, després, amb diverses estades d'investigació en els centres *Søren Kierkegaard Forskningcenteret* de Copenhaguen i *Howard V. & Edna H. Hong Kierkegaard Library* del St. Olaf College (Northfield, Minnesota). Tanmateix, la plaça de lectora de català de la Xarxa Universitària Lull a Santiago de Compostel·la em distragué – potser més del necessari– de l'imminent objectiu de finalitzar-la i d'aleshores ençà que el fantasma de la tesi i les preguntes d'amics i coneguts de quan posaria el punt i final a aquest, ja vital, projecte ronden el meu quefer quotidià.

En aquest sentit, crec que puc dir, sense ànim de fer cap joc de paraules, que he experimentat el límit de no poder dedicar més temps a la tesi i alhora el límit d'haver-n'hi dedicat massa –els millors anys de la vida, diuen alguns, més de tres lustres, segons el calendari–, d'haver viscut, tot plegat, la situació límit, acadèmica però també personal, d'haver d'acabar la tesi abans que ella no acabés amb mi.

Hi ha qui diu que el tema ens tria a nosaltres i no nosaltres el tema: “No som nosaltres els qui anem cap als pensaments: ells vénen a nosaltres”, deia Hegel. En el meu cas, ha estat ben bé així. Al llarg del procés d'elaboració i redacció d'aquesta tesi, el tema del límit s'ha posat de manifest en ocasions vàries i en l'esplendor de tot el seu polisèmic caràcter. A banda d'un treball acadèmic, doncs, hom hi trobarà un aprenentatge vital, ja que, com deia Kierkegaard en relació amb la seva activitat com

a escriptor, “he estat jo qui hi ha estat educada”, jo qui n’ha estat l’aprenent, jo qui ha comprès la importància d’assumir el límit en la pròpia vida. Així és que posant-me, més que mai, al servei d’aquest aprenentatge, em dispenso a assumir aquí tots els errors i mancances que, de ben segur, hi ha en les pàgines que segueixen. Per elles, demano disculpes, sabent, però, que és gràcies a elles que escric avui aquestes línies. Al capdavant, són elles les traces del límit del meu treball, les traces negatives d’un límit que és alhora, i tanmateix, el signe positiu d’una feina acabada.

Amb aquesta confessió, vull deixar constància del meu profund agraïment a Pere Lluís Font i Mercè Rius, professors del Departament de Filosofia que em van descobrir Kierkegaard, i a la meva directora de tesi, Begonya Sáez Tajafuerce, per, a pesar de les meves constants anades i vingudes, haver-m’hi acompanyat al llarg de tots aquests anys; als centres d’investigació de Copenhaguen i de Northfield, amb els seus, aleshores, respectius responsables, Niels Jørgen Cappelørn i Gordon D. Marino, per donar-me l’oportunitat de participar en la investigació kierkegaardiana internacional; al personal que allí hi vaig trobar, Cynthia Lund, per la seva amabilitat i ajut; Jon Stewart, pel seu suport i interès; Darío González, Joakim Garff i Ettore Rocca, per la incentivació i discussió d’algunes de les idees del treball; i, en general, per no oblidar-me de cap nom, a tots aquells col·legues que allí vaig conèixer i amb qui vaig tenir el plaer de mantenir llargues i apassionades converses sobre Kierkegaard.

Vagi aquí també el meu reconeixement a les institucions que, d’alguna manera, amb major o menor mesura, han fet econòmicament viable aquesta investigació: a l’Agència de Gestió d’Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR), al

centre danès de Cooperació Internacional (CIRIUS), a la *Howard V. & Edna H. Hong Kierkegaard Library* i a la *Kierkegaard House Foundation*.

Finalment, i no menys important, voldria agrair també a Maria Mercè López Casas de l'Àrea de Filologia Catalana de la Universitat de Santiago de Compostel·la el seu incondicional suport i la fe, més que confiança, que sempre ha dipositat en mi i en aquest projecte.

ÍNDEX

INDICACIONS BIBLIOGRÀFIQUES 3

INTRODUCCIÓ

Søren Kierkegaard, “un peculiar tipus” de filòsof 8
La filosofia com a frontera i Kierkegaard com a pensador fronterer 21
Límit o frontera? Acotació semàntica d’un (no) concepte 30
Pathos o filosofia 39
Com parlar del *pathos* del límit 44
Un recorregut també liminar 50

I. LA QÜESTIÓ DEL LÍMIT

CAPÍTOL 1. *ENTRE KANT I HEGEL*

1.1. Kant i el límit en la dialèctica de la frontera 54
1.2. Hegel i el límit en la dialèctica de l’assumpció de la negació 63
1.3. Kierkegaard i el límit en la dialèctica de l’existència 84

II. EL PATHOS

CAPÍTOL 2. EL PATÈTIC RACIONAL: LA PARADOXA

2.1. *O* positivitat *o* negativitat del límit 100
2.2. *O* posar el límit *o* posar-se com a límit 116
2.3. *O* límit *o* paradoxa. 127
2.4. *O* raó *o* passió 138
2.5. *O* entendre *o* no entendre la paradoxa 161
2.6. *O* transició dialèctica *o* transició patètica 194

CAPÍTOL 3. EL PATÈTIC EXISTENCIAL: EL PECAT

3.1. <i>O pensar o actuar en l'existència</i>	238
3.2. <i>O el límit de l'existència o l'existència com a límit</i>	257
3.3. <i>O l'ésser o la tasca del límit</i>	270
3.4. <i>O en o més enllà del límit</i>	283
3.5. <i>O explicar o ignorar el pecat</i>	314

CAPÍTOL 4. EL PATÈTIC COMUNICATIU: EL SILENCI

4.1. <i>O dir o actuar en el discurs</i>	337
4.2. <i>O el límit del discurs o el discurs com a límit</i>	359
4.3. <i>O el sentit o el no sentit d'una revocació</i>	377
4.4. <i>O parlar o callar</i>	399
4.5. <i>O la retòrica o l'execució del silenci</i>	406

CONCLUSIÓ	435
---------------------	-----

BIBLIOGRAFIA

Primària	450
Secundària	
Obres citades	452
Obres de consulta	477

ANNEX	487
-----------------	-----

INDICACIONS BIBLIOGRÀFIQUES

Fins fa ben poc, existien en el mercat tres edicions de l'obra de Kierkegaard, totes elles realitzades per un mateix grup d'especialistes i que comprenien les obres pròpiament dites: *Samlede Værker (SV)*. Paral·lelament a aquestes, hi havia també publicats, amb les seves consegüents ampliacions, els així anomenats *Papirer (Pap)*, edició que, per la seva banda, reunia les obres inèdites, els diaris, els quaderns de notes i els papers solts del pensador danès. Ultra això i, com a complement, s'hi afegia també un tercer treball editorial, de volum menor, que agrupava les cartes i documents relatius a la figura de Søren Kierkegaard: *Breve og akstykker bedrødende Søren Kierkegaard*.

L'any 1994, però, comença a Dinamarca un nou esforç en l'edició del llegat bibliogràfic del pensador danès. El *Centre d'Investigació Søren Kierkegaard* de la Universitat de Copenhaguen acull la responsabilitat de presentar, per primera vegada, tots els escrits de Kierkegaard reunits en una única i volgudament canònica edició: *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)*. Si bé en el dia d'avui aquesta no és encara una edició en què es pugui citar la literatura kierkegaardiana en la seva completesa, atès que malauradament han quedat sense publicar alguns dels papers solts dels en altre temps anomenats *Papirer B*, és, sens dubte, una edició de referència obligada per a tot aquell qui vulgui aprofundir en l'estudi del danès. No solament perquè aporta, a diferència de les altres, el rigor necessari per a la sempre desitjada però difícil tasca de fidelitat a l'autor, sinó perquè ve acompanyada d'un aparat crític exemplar: d'un volum de comentari per a cadascun dels 28 publicats. Malauradament, com dic,

no en tots els casos és possible referir-se a aquesta nova edició, per la qual cosa em remetré també al grup B dels *Papirer* de l'antiga.¹

Dit això, passo a aclarir les sigles utilitzades en el treball, d'ús estàndard en la major part de la investigació kierkegaardiana internacional. Amb els títols de cadascuna de les obres citades en el treball, en traducció i en el seu original, s'indiquen també els anys de publicació (o d'elaboració, en el cas de les publicacions pòstumes) i, si s'escau, els pseudònims responsables.²

- SKS 1, 59-357 *Sobre el concepte d'ironia en constant referència a Sòcrates* [*Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*], 1841.
- SKS 2 *O això o allò. Un fragment de vida. Primera part* [*Enten-
Eller. Et Livs-Fragment. Første del*], editat per Victor
Eremita, 1843.
- SKS 3 *O això o allò. Un fragment de vida. Segona part* [*Enten-
Eller, Et Livs-Fragment. Anden del*], editat per Victor
Eremita, 1843.
- SKS 4, 7-96 *La repetició. Un assaig de psicologia experimental*
[*Gjentagelsen. Et Forsøg i den eksperimenterende
Psychologi*], per Constantin Constantius, 1843.
- SKS 4, 99-219 *Temor i tremolor. Lírica dialèctica* [*Frygt og Bæven.
Dialektisk Lyrik*], per Johannes de silentio, 1843.
- SKS 4, 213-306 *Engrunes filosòfiques o una engruna de filosofia*
[*Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie*], per
Johannes Climacus, editat per S. Kierkegaard, 1844.
- SKS 4, 309-461 *El concepte d'angoixa. Una simple consideració
d'orientació psicològica en direcció al problema dogmàtic
del pecat original* [*Begrebet Angest. En simpel psykologisk-
paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske
Problem om Arvesynden*], per Vigilius Haufniensis, 1844.

¹ Per a més detall, vegeu Bibliografia.

² Per a una detallada presentació de la totalitat de l'obra de Kierkegaard i la seva pseudonímia, em remeto al treball de Julia Watkin, "Apèndix A: Kierkegaard's Writings" i "Apèndix B: Kierkegaard's pseudonyms" en *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Lanham, Maryland i Londres: The Scarecrow Press, 2001, pp. 385-408.

- SKS 4, 465-527 *Pròlegs. Lectura lleugera per a certs estaments segons el temps i l'ocasió* [Forord. Morskablæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed], per Nicolaus Notabene, 1844.
- SKS 5, 9-56 *Dos discursos edificants* [To opbyggelige Taler], 1843.
- SKS 5, 59-174 *Tres discursos edificants* [Tre opbyggelige Taler], 1843.
- SKS 5, 285-381 *Quatre discursos edificants* [Fire opbyggelige Taler], 1844.
- SKS 5, 385-469 *Tres discursos per a ocasions imaginades* [Tre taler ved tænkte Leiligheder], 1845.
- SKS 6 *Estadis en el camí de la vida. Estudis de diverses persones* [Stadier paa Livets Vei. Studier af Forskjellige], editat per Hilarius Bogbinder, 1845.
- SKS 7 *Postil·la conclusiva i no científica a les Engrunes Filosòfiques. Compilació mímico-patètico-dialèctica, una contribució existencial* [Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg], per Johannes Climacus, editat per S. Kierkegaard, 1846.
- SKS 8 *Discursos edificants de divers esperit* [Opbyggelige Taler i forskjellig Aand], 1847.
- SKS 9 *Obres d'amor. Algunes consideracions cristianes en forma de discursos* [Nogle christelige Overveielser i Talers Form], 1847.
- SKS 10 *Discursos cristians* [Christelige Taler], 1848.
- SKS 11, 7-48 *El lliri en el camp i l'ocell sota el cel. Tres discursos pietosos* [Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tre gudelige Taler], 1849.
- SKS 11, 51-111 *Dos petits tractats eticoreligosos* [Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger], per H. H., 1849.
- SKS 11, 115-242 *La malaltia per a la mort. Un desenvolupament cristià psicològic per a l'edificació i el desvetllament* [Sygdommen til Døden. En christelig psychologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse], per Anti-Climacus, editat per S. Kierkegaard, 1849.
- SKS 11, 245-280 *“El súmmum sacerdot”–“el publicà”–“la pecadora”. Tres*

- discursos per a la comunió del divendres* [“Ypperstepræsten”–“Tolderen”–“Synderinden”. *Tre Taler ved Altergangen om Fredagen*], 1849.
- SKS 12, 7-253 *Exercitació en el cristianisme* [*Indøvelse i Christendom*], per Anti-Climacus, editat per S. Kierkegaard, 1850.
- SKS 13, 7-27 *Sobre la meua activitat com a escriptor* [*Om min Forfatter-Virksomhed*], 1851.
- SKS 13, 31-108 *Per a autoexamen. Recomanat per a l'època present* [*Til Selvprøvelse. Samtiden anbefalet*], 1851.
- SKS 13, 391-418 *Instant n. 10* [*Øieblikket n. 10*], 1855, pòstuma.
- SKS 15, 15-59 *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Una narració* [*Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est. En Fortælling*], 1842-43, pòstuma.
- SKS 15, 63-88 *Polèmica contra Heiberg* [*Polemik mod Heiberg*], per Constantin Constantius, 1843-1844, pòstuma.
- SKS 15, 91-295 *El llibre sobre Adler* [*Bogen om Adler*], 1846-1847, pòstuma.
- SKS 16, 7-106 *El punt de vista sobre la meua activitat com a escriptor. Una comunicació directa. Informe per a la història* [*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien*], 1848, pòstuma.
- SKS 16, 147-259 *Jutja tu mateix! Per a autoexamen recomanat per a l'època present* [*Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet*], 1852, pòstuma.
- SKS 17 *Els diaris AA, BB, CC, DD* [*Journalerne AA, BB, CC, DD*], 1835-1838.
- SKS 18 *Els diaris EE, FF, GG, HH, JJ, KK* [*Journalerne EE, FF, GG, HH, JJ, KK*], 1836-1846.
- SKS 19 *Els quaderns de notes 1-15* [*Notesbøgerne 1-15*], 1833-1849.
- SKS 20 *Els diaris NB – NB5* [*Journalerne NB – NB5*], 1846-1848.
- SKS 21 *Els diaris NB6 – NB10* [*Journalerne NB6 – NB10*], 1848-1849.
- SKS 22 *Els diaris NB11 – NB14* [*Journalerne NB11 – NB14*], 1849-

- 1850.
- SKS 23 *Els diaris NB15 – NB20 [Journalerne NB15 – NB20]*, 1850.
- SKS 24 *Els diaris NB21 – NB25 [Journalerne NB21 – NB25]*, 1850-1852.
- SKS 25 *Els diaris NB26 – NB30 [Journalerne NB26 – NB30]*, 1852-1854.
- SKS 26 *Els diaris NB31 – NB36 [Journalerne NB31 – NB36]*, 1854-1854.
- SKS 27 *Papers solts [Løse Papirer]*, 1830-1855.
- Pap. *Søren Kierkegaards Papirer*, P. A., Heiberg, V. Kuhr i E. Torsting (eds.), 16 vols., Copenhaguen: Gyldendal, 1968-1978.

Finalment i, sense més preàmbul, voldria aclarir que, llevat que s'indiqui el contrari, totes les traduccions al català són al meu càrrec. Pel que fa a la traducció dels textos de Kant, Hegel i Wittgenstein, autors que també, tot i que en menor mesura, han estat objecte d'estudi en aquest treball, la traducció ha estat feta a partir dels originals alemanys i les traduccions que per a cadascuna de les obres es llisten a la bibliografia. Quant a la bibliografia secundària de les notes a peu de pàgina, he mantingut, sempre que m'ha estat possible, la llengua original, a excepció de la danesa que, per ser d'ús minoritari, he decidit traduir també al català. En els casos en què no he pogut accedir a les edicions originals, he optat per donar la meua pròpia traducció, feta a partir de l'edició indicada en la bibliografia.

INTRODUCCIÓ

Søren Kierkegaard, “un peculiar tipus” de filòsof³

Com a escriptor, Søren Kierkegaard és un autor de difícil classificació: “poeta del religiós”, “filòsof existencialista”, “psicòleg profund”, “teòleg dialèctic”, “crític literari” i “pamfletista” són només algunes de les etiquetes que ha rebut i que mai no acabaran d'exhaurir el seu poligràfic caràcter: des de la dissertació filosòfica *Sobre el concepte d'ironia* de la seva joventut fins als breus escrits polèmics contra l'església oficial danesa dels darrers dies de la seva vida, Kierkegaard travessa múltiples facetes d'escriptor i crea una producció literària de fins ben diversos: estètic, filosòfic, ètic, religiós i edificant; per no parlar de la singular confessió (o re-creació) d'autor que ofereix en les incomputables pàgines dels seus pòstums *Papers*.

Això no obstant, el pensador danès esdevé inclassificable en la historiografia filosòfica també per un altre motiu. Ultra el caràcter heterogeni de la seva producció i d'ell mateix com a escriptor, l'obra de Kierkegaard no acaba d'encaixar en el “gènere” de la filosofia per tal com posa en qüestió la forma de la filosofia mateixa. En les seves inacabables ironies contra les pretensions especulatives o els intents il·lustrats de racionalitzar la religió, Kierkegaard no solament dubta dels pressupòsits de la filosofia del seu temps sinó també del seu mètode. El rebuig a assentar càtedra, la negativa a comunicar directament la veritat o la constant insistència en la impossibilitat de la unitat

³ L'expressió “un peculiar tipus de” remarca el caràcter “singular” del danès en quant escriptor, i en aquests mateixos termes és considerat per un grup, no menor, d'autors de la bibliografia secundària kierkegaardiana. Vegeu, a tall de mostra, Lois Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971; Alastair Hannay, “A Kind of Philosopher” dins *Kierkegaard*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1982, pp. 1-18; Arnold B. Come, “Kierkegaard: A Peculiar Kind of Theologian” dins *Kierkegaard as Theologian. Recovering my Self*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1997, pp. 3-14; i Merold Westphal, “Kierkegaard's Climacus –a Kind of Postmodernist” dins Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary* (IKC, d'ara endavant): *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Macon: Mercer University Press, 1997, pp. 53-71.

o la totalització sistemàtica del coneixement són trets que es contraposen radicalment al caràcter universal i unívoc del discurs filosòfic –si més no del modern– i que cristal·litzen essencialment en la pseudonímia i l’estratègia discursiva del seu pensament.

És cert que, a l’hora de contraposar el seu pensament, Kierkegaard es recolza en Sòcrates i, per tant, en l’origen mateix de la filosofia. Però una anàlisi més atenta de l’assumpte fa adonar-nos que el que Kierkegaard extreu de la filosofia grega no n’és precisament l’element més “teòric”, l’episteme, en quant comprensió de l’ésser humà i del lloc que ocupa en el cosmos, sinó l’element més “pràctic”, la saviesa, aquell desig i “amor” a la veritat que donà lloc al nom de la mateixa disciplina (*φιλο-σοφία*). D’aquí la predilecció per Sòcrates, “filòsof [*φιλο-σοφος*]” i no “savi [*σοφος*]”, que no escrigué mai filosofia ni creà escola de pensament.⁴

És més, els principis de la filosofia que Kierkegaard usa a l’hora de fer front a l’especulació moderna són, al seu torn, neutralitzats per una veritat més important i decisiva: la veritat del cristianisme. Aquesta, que sorgeix en el discurs kierkegaardianista com el límit contra el qual escomet tot argument i construcció filosòfica, sigui de l’índole que sigui: especulativa o poètica, és una veritat que cau enterament fora del discurs, fora del *logos* (com a discurs “propi” i apropiat de la veritat), no en la mesura en què és *mythos*, és clar, sinó en la mesura en què necessita del *mythos* (del llenguatge “impropi” de la poesia, la retòrica, etc.) per expressar-se, en ser una veritat *viva*, una veritat que només *pren sentit* en l’àmbit de l’existència i la decisió individuals.

Tot això, tanmateix, fa pensar si no estarem, més aviat, davant d’un simple element d’anti-filosofia o no-filosofia propi de tot sistema filosòfic, que, en el cas del nostre autor, se centra en la irreductibilitat del cristianisme. Essent simultàniament

⁴ En l’*Apologia* de Plató, Sòcrates es vanta de no tenir deixebles sinó amics. El filòsof tracta amb iguals quan filosofa. La relació mestre-deixeble és, en canvi, asimètrica, un transmet i l’altre rep. És des d’aquesta perspectiva que el filòsof (amic de la saviesa) es torna savi de l’amistat.

filòsof i cristià, Kierkegaard es presentaria, en aquest context, com un autor que, en experimentar la veritat històrica del cristianisme, expressa la relació de conflicte que hi ha entre el món de la filosofia i el cristianisme. De fet, així se l'ha interpretat i fins comparat, sovint, amb autors de la tradició filosòfica i/o teològica occidental, tot fent de Kierkegaard un "filòsof", un "teòleg" o un "poeta" del cristianisme. Ara bé, convé aclarir, de bones a primeres, que Kierkegaard no solament indica una relació conflictiva i contradictòria entre la filosofia i el cristianisme, sinó que *l'escenifica* en el discurs de la mateixa filosofia i, així, *la fa viure* també en el lector. Tal com ho expressa Patricio Peñalver en el seu estudi sobre Kierkegaard:

No estaríem simplement davant d'una interpretació filosòfica del Cristianisme (una fórmula així connotaria una "mediació" especulativa de la fe, i així, el "triomf" del hegelianisme, la *bête noire* de Kierkegaard), sinó més aviat davant de l'experiència reflexionada dialècticament de la *incommensurabilitat* del principi filosòfic (predominantment grec) i el principi cristià en l'àmbit d'una subjectivitat que s'experimenta alhora no ja com a saber o consciència, sinó com a Existència, i així, responsabilitat singular, Decisió.⁵

Segons Peñalver, Kierkegaard no és un filòsof que replantegi de nou la vella problemàtica de la veritat del cristianisme en la filosofia, el recurrent contenciós fe i raó. Això ja ho féu Hegel i, per aquest motiu, s'hi oposà. L'interès kierkegaardianista no és filosòfic, sinó extra-filosòfic i, de retruc, també extra-lingüístic. La veritat del cristianisme no és per a Kierkegaard una veritat "objectiva" que pugui ser ex-posada en els "paràgrafs del sistema", com diuen Climacus i de silentio (cf. SKS 7, 24 / SKS 4, 103), sinó una veritat "subjectiva" que, com a tal, no pot ser proclamada pel subjecte sinó que ha de ser viscuda en i des del subjecte mateix, en aquella "interioritat" que

⁵ Patricio Peñalver Gómez, "Kierkegaard" dins José Luís Villacañas (ed.), *La filosofía del siglo XIX*, Madrid: Trotta, CSIC, 2001, p. 116.

dugué Kierkegaard a guanyar-se un lloc en la història de la filosofia i que ell concebia com la interioritat de l'“interès” i la “passió” individuals.⁶

Ara bé, aquest “desplaçament” de l'àmbit discursiu de la veritat a l'àmbit ètic de la vivència no és un moviment que pugui realitzar-se, a parer de Kierkegaard, fora del discurs, sinó que *es dona* en i en virtut del discurs, això és, en les entranyes de la filosofia que vol afaïçonar la veritat. Vet aquí l'originalitat i la riquesa filosòfiques d'una figura com la de Kierkegaard, que la fan pròxima als interessos de la contemporaneïtat i a la forma actual de fer filosofia: Kierkegaard no es limita a assenyalar el conflicte entre el món de la filosofia i la veritat del cristianisme, sinó que l'expressa en el discurs mateix i, en fer-ho, el fa viure *existencialment* en el lector.

Com a pensador interessat i apassionat en la veritat cristiana (SKS 21, 15 [NB6:11]), l'objectiu de Kierkegaard no és presentar el cristianisme com una “doctrina” raonable. Lluny d'això, el que emfasitza el danès són els aspectes més conflictius i contraris a la raó. Climacus, el pseudònim més filosòfic de tots els de Kierkegaard, diu de tenir, fins i tot, el propòsit de “dificultar l'arribada a ser cristià” (SKS 7, 348). I d'aquí provenen, en part, totes les acusacions que fan de Kierkegaard un pensador incomplet i parcial del cristianisme, algú que bé pot servir de “crític revulsiu”, però que, en cap cas, no pot definir l'essència del cristianisme.⁷

Tanmateix, si hom s'endinsa vertaderament en el pensament kierkegaardia i mira de comprendre'n el motiu de la radicalitat, s'adona que totes aquestes crítiques són endebades, atès que es perden en l'afany de comprendre'n l'esperit “sistemàtic”, no el

⁶ És important distingir en Kierkegaard la subjectivitat del subjectivisme.

⁷ Al final de la presentació de Kierkegaard com a figura del pensament cristià, Francesc Torralba conclou: “Des del nostre punt de vista, Kierkegaard assenta les bases d'un altre discurs sobre el Déu-Altre de l'Evangelí, però que mereix ser, d'una banda, ponderat i, fins i tot, en alguns aspectes corregit des de la gran tradició teològica del segle XX i, d'altra banda, sostingut per les múltiples aportacions de la metafísica i de l'ontologia que salvin les seves lúcides intuïcions d'un mer fideïsmo (“Kierkegaard”, dins Pere Lluís Font (ed.), *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona: Proa, 2002, p. 774).

sistema; el contingut, no la retòrica que, de manera “essencial [*væsentslig*]”, conforma el seu pensament (SKS 7, 569). I és que, abans de tota altra cosa, la multiplicitat de facetes d’un escriptor com Kierkegaard s’unifica en una retòrica de desvetllament que procura “cridar l’atenció [*gjøre opmærksom*]”, “sense autoritat [*Uden Myndighed*]”, sobre el cristianisme (cf. SKS 13, 12; 19); no comprendre’l i, encara menys, explicar-lo. “Aquesta serà la meva posició per a una epistemologia cristiana especulativa”, diu el pensador danès, una posició, no nova, sinó “renovada” i “rejovenida”:

Aquesta posició serà al mateix temps polèmica i irònica. Mostrarà, a més, que el cristianisme no és constrènyer-se a un objecte particular, a una disposició normal particular [...] La pròpia idea de mediació, la divisa de la filosofia recent, és precisament l’oposat a allò que és cristià per al qual l’existència [*Existents*] prèvia no és tan fàcilment digerible, sinó que pesa en i sobre ella, de la mateixa manera que, per a l’individu singular, l’existència prèvia a la fe no és de cap manera mediada sense pena sinó reconciliada amb una pena profunda (SKS 18, 125 [HH:2]).

La tasca que uneix el corpus kierkegaardia, tal com Kierkegaard el llegeix en *El punt de vista sobre la meva activitat com a escriptor*, no és la de pensar el cristianisme sinó la d’“esdevenir cristià [*at blive Christen*]” (SKS 16, 11): *un acte*, no una reflexió. Això no significa, emperò, que el problema d’esdevenir cristià sigui el pensament essencial de Kierkegaard, allò que el fa ser un “teòleg”; puix que el danès no és un pensador que es preocupi pels assumptes religiosos, sinó un escriptor el pensament del qual és religiós.⁸ Com escriu Niels Nymann Eriksen, esdevenir cristià no és el *pensament* essencial de l’obra kierkegardiana sinó la *tasca* essencial que

⁸ Tal vegada això és el que enlluernà Wittgenstein de Kierkegaard, car aquell també pensava que el més important no era parlar de religió sinó *ser religiós*: “But remember that Christianity is not a matter of saying a lot of prayers; in fact we are told not to do that. If you and I are to live religious lives, it mustn’t be that we talk a lot about religion, but that our manner of life is different. It is my belief that only if you try to be helpful to other people will you in the end find your way to God” (Rush Rhees, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, 1981, p. 129).

encarna tots els escrits kierkegaardians.⁹ Heidegger tenia raó, “Kierkegaard no és un pensador, sinó un escriptor religiós, i sens dubte no un de qualsevol, sinó l’únic en relació amb el destí pertanyent a la seva època”.¹⁰ La unitat, doncs, no prové d’un pensament essencial sinó de la *resposta a* una crida. Per això, l’atac final a l’església oficial danesa és la culminació de l’obra kierkegaardiana, no l’apèndix que han assenyalat els estudiosos. La posició final de Kierkegaard pot captar-se en les paraules “jo no em considero cristià” (SKS 13, 404), les quals encapçalen l’article pòstum “La meva tasca [*Min Opgave*]” del número 10 de *L’instant* [*Øieblikket*]:

Jo no em considero cristià; no parlo de mi mateix com a cristià’. És això el que constantment he de repetir; qualsevol que vulgui entendre la meva tasca especial ha de concentrar-se en mantenir això fermament.

Com explica Nymann Eriksen, el *dictum* de Kierkegaard captura, de manera succinta, el mateix que capturava el del “Déu ha mort” de Nietzsche: una interpretació personal que “no diu la veritat” sinó en la qual la veritat d’una època és revelada. Kierkegaard no passa comptes amb el cristianisme sinó amb si mateix i, de retruc, també amb la seva època. Segons ell mateix, en tots els anys de cristianisme no hi hagut res de paregut, i només la “ignorància socràtica” es pot erigir com l’analogia que fa justícia a la seva declaració:

⁹ Niels Nymann Eriksen, *Kierkegaard’s Category of Repetition*, Kierkegaard Studies Monograph Series, vol. 5, Berlín: Walter de Gruyter, 2000, p. 5. Romano Guardini apunta, per la seva banda, que la posició de la idea de la seva productivitat radica en el religiós i que, de fet, “es sich dabei nicht nur um theologische und philosophische Gedanken, sondern vor allem um eine lebendige Haltung” (“Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards” en *Vom Sinn der Schwermut*, Mainz: Topos Taschenbücher, 1983).

¹⁰ Martin Heidegger, “The Word of Nietzsche: ‘God is Dead’” en *The Question concerning technology and other essays*, Nova York: Harper and Row, 1977, p. 94.

L'única analogia que tinc davant meu és Sòcrates; la meva tasca és una tasca socràtica, revisar la definició de ser cristià. Jo no em considero cristià (mantenint lliure l'ideal), però puc evidenciar que els altres encara ho són menys" (SKS 13, 405).

I és que per molt que concebi el cristianisme en contraposició a la filosofia, Kierkegaard formula aquesta com una "tasca socràtica" que, malgrat tot, és vàlida per a l'així anomenada "cristiandat [*Christianhed*]". Com escriu Anti-Climacus en *La malaltia per a la mort*, el que necessita l'època és una "no petita dieta socràtica": "Sens dubte, la nostra època necessita moltíssim aquesta cura ironicoètica, fins a tal punt que segurament és l'únic del que té vertadera necessitat" (SKS 11, 205).¹¹

La tasca socràtica de la filosofia a Grècia és, així, la tasca que Kierkegaard assumeix com a escriptor en contra del mal de la cristiandat a Dinamarca, el mal d'una època que proclama, amb la paraula, ser cristiana, mentre viu, amb fets, de la manera més "anticristiana" (SKS 16, 102). Ara bé, en aquest marc de "deshonestat" i "hipocresia", en el qual viuen alienats els creients de l'època (SKS 27, 415 [Papur369]), Kierkegaard no pretén convertir-se en un nou "apòstol" del cristianisme, desentranyar la veritat i oferir-la, de nou, als fidels. Per no pretendre, no pretén ni passar per cristià; car el seu ànim recau, més aviat, en la tasca socràtica de, no reconeixent-se ni tan sols com a cristià, fer veure als altres, que s'hi consideren, que encara ho són menys (SKS 13, 405).

Així com la tasca socràtica implicava una reavaluació del fet d'ésser humà en contra de l'intel·lectualisme dels sofistes (*σοφοι*), així també la tasca socràtica que assumeix Kierkegaard implica una reavaluació del fet de ser cristià en la cristiandat.

Escriu el danès en *Sobre la meva activitat com a escriptor*:

¹¹ En *Sobre la meva activitat com a escriptor*, Kierkegaard es presenta a si mateix com un "correctiu" [*'Regjering'*] en els mateixos termes (SKS 16, 25).

Però mai, ni de lluny, he actuat com si desitgés desenvolupar una severitat pietística, cosa aliena al meu esperit i naturalesa. I tampoc no he desitjat ni mica ni gens sobrecarregar l'existència humana, perquè aquesta és una cosa que destrossaria l'esperit dins meu. No, jo he desitjat *ser un instrument* per a dur una mica més de veritat a les imperfectes existències que portem (*tot assenyalant, en direcció al caràcter ètic i eticoreligiós, la renúncia a la saviesa humana, la disposició a patir [at lide] per la veritat, etc.*), la qual cosa, al capdavall, és quelcom, i és, ça com lla, *la primera condició [den første Betingelse] per aprendre a viure més eficaçment (SKS 13, 24).*¹²

Per a Kierkegaard, la filosofia no té la missió ni de justificar la Paraula de Déu (època medieval) ni d'assumir-la o reduir-la als seus paràmetres (època moderna), sinó la d'*obrir un espai* en què la Paraula pugui ésser escoltada i realitzada, consegüentment, per aquells que tenen “orelles” per escoltar.¹³ Per això, d'entre tots els filòsofs cristians, Kierkegaard elegeix com a model un pagà, no un de qualsevol, és clar, sinó aquell que precisament deia que no en podia dir res. La ignorància socràtica és, segons Hamman, “la major contribució de Sòcrates a la filosofia, en quant filosofia en el camí cap a Crist”.¹⁴ I Kierkegaard, no solament hi sembla estar d'acord, sinó que, fins i tot arriba a dir de Sòcrates que “ha esdevingut cristià [*er blevet Christen*]”:

Pel que fa a mi, m'adhereixo tranquil·lament a Sòcrates. És cert, no fou cristià; ho sé, i tanmateix estic totalment convençut que n'ha esdevingut un. Però era dialèctic i ho

¹² Èmfasi meu.

¹³ Mt 13, 9-16; Mc 8,18 *et passim*. Com diu Kierkegaard, en qualitat d'editor de *l'Exercitació en el cristianisme*, “l'exigència [de ser cristià] ha de ser decididament anunciada, descrita i escoltada [...] no ha de rebaixar-se res de l'exigència, ni tampoc ser silenciada –fent-se concessions i transigències pel que fa a un mateix. Ha d'escoltar-se; i entenc això que dic com si m'ho digués solament a mi mateix – que hauria d'aprendre no solament a cercar aixopluc en la ‘gràcia’, sinó també a confiar-m'hi respecte del treball que en faig” (SKS, 12, 15).

¹⁴ W. M. Alexander, *Johann George Hamman: Philosophy and Faith*, La Haia, Martinus Nijhoff, 1966, p. 9.

concebia tot en termes de reflexió. I la qüestió que aquí ens ocupa és purament dialèctica, és la qüestió de l'ús de la reflexió en la cristiandat (SKS 16, 36).

I, en una breu, però, decisiva sentència, afegeix: “Dues magnituds qualitativament diferents estan aquí implicades, però formalment puc ben bé anomenar Sòcrates el meu mestre –mentre que he cregut i crec en solament un, el senyor Jesús Crist” (ídem). És més, en el seu “temor de Déu” o “culte diví” que és la ignorància socràtica per a Kierkegaard i Anti-Climacus (SKS 23, 15 [NB15:12] / SKS 11, 211), Sòcrates esdevé *conditio sine quan non*, si bé no suficient, de l'esdevenir cristià. La *imitatio Christi* passa, així, per una ineludible *imitatio Socrati*, car la interrogació socràtica –i podem dir també la filosòfica– està repetidament present com a condició de la fe. Malgrat “la dissemblança de la semblança” que Kierkegaard postula “entre Sòcrates i Crist” en la primera de les tesis de la seva dissertació doctoral *Sobre el concepte d'ironia* (SKS 1, 65),¹⁵ Sòcrates respon a una necessitat cristiana; a una necessitat que és reclamada per Anti-Climacus, no una ni dues, sinó tres vegades:

Oh Sòcrates, Sòcrates, Sòcrates! Sí, hom ha de repetir el teu nom tres vegades, i no seria massa repetir-lo deu, si això servis d'alguna cosa. Hom diu que el món necessita una república, un nou ordre social i, fins i tot, una nova religió. Però ningú no pensa que del que té més necessitat el món, precisament en virtut de tant saber confús és d'un altre Sòcrates (SKS 11, 205).

Vista la importància de la figura de Sòcrates per al cristianisme, la pregunta que cal fer ara és la següent: què és això que Sòcrates, amb la seva ignorància, aconsegueix aportar en el camí de Crist?, perquè el lloc que ocupi el filòsof pagà en la concepció cristiana de Kierkegaard serà el mateix lloc que ocupi la filosofia en el

¹⁵ La tesi en qüestió fa així: “I. Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine præcipue est posita [La semblança entre Crist i Sòcrates rau abans de tot en la dissemblança]”.

cristianisme. Quina és, aleshores, la relació que s'estableix entre les figures de Sòcrates i Crist, les quals Kierkegaard ajunta, en més d'una ocasió, a fi de contraposar-les?¹⁶

D'entrada, la resposta sembla simple i, fins i tot, s'articula en el llenguatge "algebraic" dels pseudònims: ¹⁷ Si S és la cerca de V i V és C, *ergo* S és la cerca de C. És a dir, si Sòcrates és la cerca de la veritat i la veritat és la paradoxa (Crist), aleshores, tant Sòcrates com l'objecte de la filosofia han de ser la cerca de la paradoxa. El que hi ha entre les figures de Sòcrates i Crist és, doncs, un amor o desig "paradoxal" envers la veritat.

Ara bé, Kierkegaard no para de repetir-nos que la veritat del cristianisme és *ella mateixa paradoxal*, ja que no es tracta d'una veritat de pensament, sinó de *vida*, la de Crist, el qual és alhora el "Déu-home" (A i no A), no una *doxa*: una opinió, entre d'altres, de la raó; sinó una *para-doxa*: quelcom que "repugna" i va "en contra de" l'opinió comuna a la raó; quelcom que St. Pau qualifica de "bogeria" per indicar una experiència que es comprèn precisament fora de la dicotomia del racional-irracional. ¹⁸ El cristianisme, repeteix Kierkegaard *ad nauseam*, no és un "punt de vista" o una "creença" en el sentit intel·lectual d'adhesió a unes idees, sinó una veritat que *contra-diu* la raó mateixa i *transforma l'individu* de manera radical.

Per tant –i ampliant un xic més el nostre sil·logisme–, podríem dir que si entre la filosofia i el cristianisme hi ha una "paradoxa" en els dos sentits suara descrits

¹⁶ Ja hem vist com en *Sobre el concepte d'ironia*, el *magister* Kierkegaard s'apressa a afirmar-ne la "dissemblança" i, com veurem, és en les *Engrunes filosòfiques* que Climacus les oposa per tal de remarcar-ne, si fos possible, encara més la "diferència".

¹⁷ El terme "algebraic [*algebraisk*]" fa referència a la forma compacta, abstracta i dialèctica que fan servir alguns pseudònims en obres com *El concepte d'angoixa* (cf. SKS 4, 415; 429; 437), les *Engrunes Filosòfiques* (SKS 4, 289), i la *Malaltia per a la mort* (cf. SKS 11, 197). Per donar-ne algun exemple, Climacus diu parlar "no històricament, sinó algebraica" en les *Engrunes* i, en la *Malaltia per a la mort*, Anti-Climacus ens fa a mans una definició de pecat com a "fórmula algebraica". Vegeu també SKS 20, 365 [NB4:160].

¹⁸ 1C 1, 23.

(subjectiu i objectiu), aleshores, la paradoxa no es pot dissoldre o superar –o sia, “mediar”– en el si del pensament, sinó que cal reconèixer i acceptar en el si del *pathos* de la “contradicció” de la nostra pròpia existència i, per tant, també de la nostra raó.

Com a “amor a la saviesa (*φιλο-σοφία*)”, la filosofia és, doncs, eternament suspesa i suspensa en un “amor impossible”, puix que la veritat del cristianisme és una veritat el sentit de la qual la filosofia no pot fixar, no pot apropiari-se-la d’un sol cop i fer-se-la seva, de tal manera que tot sentit “propi” que li vulgui o no li vulgui donar no és més que “il·lusió”, una il·lusió metafísica que fa de pressupòsit inevitable a la seva pretensió “logocèntrica”, per dir-ho amb Derrida. Ara bé, que l’objecte amorós de la filosofia sigui “impossible” no significa que hàgim de renunciar a aquest amor; i aquesta és una afirmació que aparta definitivament Kierkegaard de la postura irracionalista dels fideistes. Malgrat l’interès que hi tenen alguns intèrprets, Kierkegaard no sucumbeix al fideisme, perquè del que es tracta en ell és, al capdavall, de saber, però de saber *estimar* (*φιλεω*). El que ha d’aprendre, i no *aprehendre*, la filosofia –i val a dir que la desaparició d’aquesta hac del mot és tan crucial com inadvertida– és a amar la paradoxa, a tenir-li amor *tal com és*, i no tal com la filosofia vol que sigui: comprensible, raonable, assumible, discernible...; en un mot: “comuna” a la raó. El que ha de fer la filosofia és adonar-se que, per establir una relació amb la paradoxa, el que cal és amor, no saviesa, o millor dit, la saviesa que sorgeix de l’amor a la saviesa, d’aquella *φιλος* del *σοφος* que és la pròpia “filosofia” en el paradigma grec.

En la seva relació paradoxal amb la veritat, la filosofia ha de saber, abans de tota cosa, que el que cal és ex-propiar-se o re-apropriar-se la veritat en la despossessió de la propietat del seu desig, és a dir, desitjar la veritat en la *justa mesura*, com deien els grecs, dins dels seus propis límits, i, per tant, sabent que no sap ni sabrà mai la

veritat, perquè *només* –i no, per això, menys important– la desitja, l’estima, tendeix a ella. I aquí, novament Sòcrates.¹⁹

L’única tasca *legítima* de la filosofia és, així, la socràtica de “saber que no se sap”, la de mostrar la impotència del propi pensament a l’hora de donar compte de la veritat; perquè el que està en joc en el pensament kierkegaardianà no és una veritat entre d’altres, sinó la veritat en majúscula, la veritat cristiana. Aquest és el socratisme que Kierkegaard insufla en la veritat del cristianisme i que posa la filosofia al servei, no de la idea, sinó de la fe. Però, alerta, no en un conciliador sentit tomista de la filosofia, sinó *paradoxalment*, posant clarament en evidència el “com [*hvorledes*]” i no el “què [*hvad*]” del cristianisme: en com en són d’irreconciliables el món de la filosofia i el cristianisme i en com n’és d’abismal la distància que els separa. Vet aquí la “ironia” de la constant paradoxa kierkegaardiana: el paper de la raó és “paradoxal”, atès que implica pensar contra el pensar mateix, però és aquest “pensament paradoxal” el que ajuda a veure clarament la “no-veritat” o “la veritat de la no-veritat” (SKS 7, 189) de la filosofia.²⁰

En aquest sentit, la relació que Kierkegaard estableix entre la filosofia i el cristianisme és “paradoxal” per partida doble, ja que no solament és paradoxal en el sentit socràtic de l’*eros*, sinó també en el sentit cristià del *sacrifici*, car Kierkegaard porta la *philos* “fins al límit” de les seves possibilitats i situa la *sophia* en la paradoxa, és a dir, en la “passió [*Lidenskab*]” de l’amor per la veritat, però també en la “passió [*Lidelse*]” i

¹⁹ A diferència dels sofistes, que creuen saber, els filòsofs són els que assumeixen la pròpia ignorància i per això cerquen (desitgen, estimen) incessantment la saviesa. En aquesta cerca, però, estan més a prop de la saviesa que aquells, perquè saben, almenys, que la saviesa no es pot apropiari, encara que pròpiament no sàpiguen en què consisteix. Vegeu Plató, *Apologia*, 20c-22e.

²⁰ Com veurem en el capítol 4, la tasca de la filosofia com a aclariment, no de la veritat, sinó de la “il·lusió” i la “no-veritat” de la pròpia filosofia, tindrà molta importància en el discurs del religiós i ens servirà, al mateix temps, per a dialogar amb Wittgenstein.

“mort [*Døde*]” en la creu d’aquest amor.²¹ Dit d’una altra manera, Kierkegaard no ofereix a la filosofia el triomf del resultat de la veritat cristiana, sinó que la glorifica en el camí de la humiliació i mort en la creu de la seva “paradoxa”. Aquesta és la singularitat d’un escriptor que no és cristià sinó en el camí d’esdevenir-ne un (SKS 16, 11), el fet que faci de la filosofia una tasca cristiana; per tal com és la filosofia la que segueix el mateix Crist, la que carrega la creu de la incomprensió del cristianisme fins a acabar-hi morint “clavada”, *suspensa* i *suspensa* en la més “absoluta” i “infinita negativitat” (SKS 1, 82). La seva mort, tanmateix, no és en va sinó “gloriosa”, tal com ho fou també la del crucificat, ja que amb ella la filosofia aconsegueix, *mutatis mutandis*, salvar els homes de si mateixa, és a dir, de la temptació i el pecat de fer del cristianisme un “objecte de coneixement”, una “doctrina”, i no la *tasca paradoxal* que és.²²

Així, doncs, la primera etapa del camí que Kierkegaard descriu per arribar a ser cristià respon a una tasca filosòfica, però a una tasca filosòfica “absolutament” i “infinitament” socràtica, ja que no ajuda a comprendre la veritat sinó a comprendre, més aviat, que la veritat no pot ser compresa. La filosofia de Kierkegaard està, així, vinculada a una voluntat de denúncia, però a una denúncia que no dóna lloc a una “alternativa filosòfica”, sinó al *pathos* de la filosofia mateixa –en el sentit de “passió” i “patiment”, i,

²¹ En les *Obres d’amor*, text en què Kierkegaard explora el manament d’“estimar el proïsme”, l’amor a un mateix es converteix en l’amor al proïsme com a autèntic “altre” i és en aquesta conversió que hom aprèn a estimar de veritat. En el pensament de Kierkegaard, l’amor ideal és incondicional, “sense graus” i “sense perquè”, cosa que significa que és un amor totalment lliure i altruista, allunyat de l’amor eròtic i preferencial amb el qual comença tot ésser humà. Kierkegaard expressa aquest canvi amb un parell de conceptes que es complementen i no s’exclouen mútuament: *Elskov* (per a l’amor eròtic i preferencial) i *Kærlighed* (per a l’amor no preferencial i pròpiament cristià).

²² Segons la diferència que Kierkegaard estableix entre la seva postura i la dels seus predecessors en quant pensador cristià, la seva és una lluita “molt més interior” que el que procura és el “com” de la doctrina: fer viure el què del cristianisme de manera *també* cristiana. Escriu el danès en els diaris NB: “Abans hi havia conflictes respecte a una o altra doctrina, que una part no volia acceptar, i coses així. (Aquesta és la lluita entre ortodòxia i heterodòxia). La meua lluita és molt més interior, respecte al com de la doctrina. Jo dic que hom pot acceptar tota la doctrina, però en el moment que la presenti, l’anihila; amb la qual cosa el conflicte no consisteix en el fet que els altres vulguin el cristianisme, sinó en voler-lo de manera errònia. Volen, per exemple, tenir tot el cristianisme –però en virtut de raons: i així no és cristianisme. Volen tenir tot el cristianisme, però com una doctrina: i així no és cristianisme (SKS 23, 339 [NB19:17]).

per tant, també a la fi d'una certa filosofia, no la d'aquells que “estimen la saviesa” i, per això, són filòsofs o “esdevenidors” de cristià, sinó la dels savis o cristians simplement “de nom”, que viuen amb l'arrogància de saber o creure, sense saber el més important d'aquest saber o creença: “que no saben” i que, per tant, no viuen ni *com a savis* ni *com a cristians*.²³

La filosofia com a frontera i Kierkegaard com a pensador fronterer

*No et precipitis en el parlar,
i no tinguis pressa a dir
una paraula davant Déu,
perquè Déu és al cel
i tu damunt la terra;
per això que siguin poques
les teves paraules.*

Eclesiastès

Arribats aquí, faríem bé de preguntar-nos per l'estatus d'aquesta filosofia socràtica kierkegaardiana que incita el lector a “relacionar-se” amb la paradoxa que *afecta* la totalitat de la seva existència, car no sóc del parer que hàgim d'interpretar-la com a *mitjà* pel fi més alt del cristianisme –com així se l'ha interpretat en considerar

²³ Així com passa amb Sòcrates i els sofistes, en què el savi de nom no ho és en veritat, mentre que el no-savi de nom (el filòsof) és vertaderament savi, almenys en la justa mesura humana en què és fa conscient de la pròpia ignorància, el creient de nom no és vertaderament cristià, mentre que el no-creient de nom (Kierkegaard i els seus pseudònims) són cristians en la mesura en què es fan conscients del fet de no poder relacionar-se directament amb la veritat. “Perquè quin mèrit té”, pregunta Anti-Climacus, “això de voler comprendre-ho tot, si el cristianisme en la seva totalitat consisteix en el fet que sigui cregut i no precisament comprès? [...] És que no és més aviat un desvergonyiment que un mèrit, –o en el millor dels casos una absurda irreflexió– això de voler comprendre el que *no vol ser comprès?*” (SKS 11, 210-211).

Kierkegaard un “filòsof”, “teòleg” o “poeta” del cristianisme— ans com *el medi o el camí* cap al cristianisme.²⁴

Com analitzarem detalladament en els apartats “O posar el límit o posar-se com a límit” del capítol 2 i “O el sentit o el no sentit d’una revocació” del capítol 4, Kierkegaard no usa la pseudonímia com a “instrument” per a comunicar la veritat del cristianisme, sinó que ell mateix es fa, com ja hem vist en la citació de més amunt emprada, “un instrument” del cristianisme, i d’aquí la pseudonímia. Aquest és el particular gir copernicà que realitza Kierkegaard com a “escriptor religiós” i que ajuda, per altra banda, a comprendre la seves pròpies declaracions de ser, respecte del cristianisme, “un espia *en grau suprem* al servei de la idea” (SKS 16, 65-66) o “aquell insignificant oficial” que té assignat “un lloc” en “el profund abisme de la diferència qualitativa entre Déu i l’èsser humà” (SKS 20, 250 [NB3:15]). Perquè si Kierkegaard és l’“espia” o el “duaner” de la frontera del cristianisme ho és en el *sentit cristià* de prestar un servei a la veritat, això és, de posar-se ell mateix, com a ésser humà, en el camí de la veritat, no en el sentit de posar la veritat al servei de la idea en un sentit poètic, filosòfic o religiós. Això darrer, com diu de silentio i corrobora, més tard, el seu confrare Climacus, és més propi del “sistema” i dels “amants del sistema”, d’aquells que, en creure’s ja savis, prefereixen el saber i la ciència a la saviesa, i juguen a ser Déu elaborant un “sistema de l’existència” (cf. SKS 4, 103/ SKS 7, 144ss). Però Kierkegaard és un “filòsof” en el sentit socràtic del terme, i això significa ser un “amant” (*philos*) de la “saviesa” (*sophia*), no del saber o de la ciència (*episteme*). Com a “Sòcrates del cristianisme”, doncs, el pensador danès prefereix

²⁴ Cal tenir en compte que quan Kierkegaard parla de la “manera”, la “forma” i el “com” no es refereix a una “tècnica” o un “mètode” per a assolir un determinat fi, sinó a un fi en si mateix, a un *mode de relació* amb la veritat (“la subjectivitat és la veritat” [SKS 7, 173] i *d’expressió de la relació* mateixa (“reduplicació” [SKS 7, 175]). Per això, en referència amb el cristianisme, diu que “la seva significació s’expressa en una frase: la manera ha de ser canviada [*Methoden maa forandres*]” (SKS 25, 487 [NB30:128]).

cercar la negativitat de la paradoxa, i d'aquí ve que no miri de dir la veritat: de manera justificada, amb perquès i raons, sinó que el que faci sigui, més aviat, contra-dir-se, això és, dir la veritat des del *pathos* de la contradicció de l'existència; justament, per no haver de, com deia Montaigne, “contradir la veritat”, per no haver de contradir allò que, per ell mateix, no pot comprendre i que, per això mateix, té la inquietud de cercar.

Si Kierkegaard filosofa sobre el cristianisme –sobretot, com veurem, en el context pseudonímic–, és, al mateix temps, per reduir a l'absurd una tal filosofia en quant proposta d'un objecte de discurs totalment incompreensible pel i per al pensament. La veritat del cristianisme és en Kierkegaard “paradoxa”, “absurd” i “escàndol” d'un pensament que és alhora *infinitament paradoxal, absurd i escandalós*. L'exigència de l'infinit és “infinita”, diu Kierkegaard en *Sobre la meva obra com a escriptor*, cosa que vol dir que l'“exigència de la infinitud [*Uendelighedens Fordring*] és presentada infinitament” (SKS 13, 24).²⁵ Aquesta és la “reduplicació” i la “repetició” que proposa el pensador danès en quant “Sòcrates” i no “poeta” o “filòsof” del cristianisme; en quant escriptor religiós, i no “filòsof” de la religió.

Es més, una de les tesis d'aquest treball és afirmar que si Kierkegaard és filòsof ho és precisament pel fet de ser religiós, i no a pesar de ser-ho. Com assenyala Hannay, “no és impossible que algú sigui un pensador filosòfic en virtut del mateix criteri que el fa apropiat denominar-lo religiós”.²⁶ I és que l'objectiu religiós de Kierkegaard és allò que el fa ser filosòfic, allò que el porta a crear, no una nova filosofia, però sí un nou estil de filosofar. Tanmateix, aquesta –potser també– “paradoxa” en la identitat del nostre autor no ha estat mai del tot compresa en l'àmbit de la filosofia, i tampoc no ha fet gaire

²⁵ Segons els *Estadis en el camí de la vida*: “l'única forma adequada de l'infinit és la infinitament negativa” (SKS 6, 448).

²⁶ Alastair Hannay, op. cit., p. 10.

fortuna en l'àmbit de la teologia, ja que en ambdós àmbits Kierkegaard hi ha estat vist com un autor de difícil adopció, un *enfant terrible*, massa filosòfic per als teòlegs i massa religiós per als filòsofs, no acontentant a cap dels dos.²⁷ Tal vegada hagi fet més fortuna en l'àmbit de la literatura? No pas en la seva pròpia terra on, com acostuma a passar, no n'ha estat mai "profeta".²⁸ Això sí, des de fa una trentena d'anys, Kierkegaard és reivindicat com a autor de l'àmbit de la teoria i la crítica literàries, i no seria d'estranyar que l'aclamat "antihegelià" o "pare de l'existencialisme" de la història de la filosofia acabés formant part de la història de la teoria i la crítica literàries com a "precursor" del postestructuralisme. Però "què hi ha en Kierkegaard", pregunta Manuel Asensi, "perquè sigui considerat un antecedent del mateix Nietzsche, Freud, Heidegger, Paul de Man o Derrida?"²⁹ I és que el que du Kierkegaard a conrear tots els gèneres literaris: a fer "tractats" teològics, "consideracions" o "experiments" psicològics, "projectes", "aclariments" conceptuals (ironia, angoixa, repetició, instant, etc.), aforismes, diàlegs i fragments de filosofia, diaris íntims o seductors, discursos religiosos, poesia religiosa, narració, drama, i, fins i tot, pamflets i articles periodístics contra l'església, etc., no és la construcció d'una veritat en el si del discurs sinó la "denúncia" d'una "no-veritat" en el si mateix de la "deconstrucció" d'un discurs que s'erigeix amb la pretensió de "dir la veritat", de ser-ne, fins i tot, "testimoni"³⁰ i d'ensenyar-la, a més a més.

²⁷ Fins i tot Heidegger, el deute filosòfic del qual és, envers Kierkegaard, prou notable, suggereix que la importància del danès rau més aviat en els escrits religiosos que no pas en els suposats més filosòfics (vegeu la nota al § 45 d'*Ésser i temps*).

²⁸ Per sorpresa de l'estranger que arriba per primer cop a Dinamarca, Kierkegaard no és, ni de bon tros, la figura literària més representativa per als danesos, així com sí ho són, contràriament, Hans Christian Andersen, Karen Blixen (Isak Dinesen) o Nikolai Frederik Severin Grundtvig. Potser perquè en fou un gran crític, de la societat i l'*establishment* danès de la seva època, Kierkegaard roman encara força oblidat com a figura en la cultura danesa.

²⁹ Manuel Asensi, *Literatura y Filosofía*, Madrid: Editorial Síntesis, 1995, p. 127.

³⁰ Un dels desencadenants dels articles periodístics contra l'església fou precisament l'expressió "testimoni de la veritat", dita pel teòleg danès Hans Lassen Martensen en referència al bisbe Jacob Peter Mynster.

Kierkegaard va entendre millor que cap dels seus contemporanis que ésser un pensador no significa prendre partit en el tema sobre el qual hom discurseja, sinó descriure'l i *criticar* la manera de parlar-ne, i és aquesta reflexió “lingüística”, que el nostre autor posa *avant la lettre* en la qüestió cristiana, la que el fa ser un filòsof amb veu pròpia: no l’“antihegelià”, el “pare de l’existencialisme” o, fins i tot, l’“antecedent del postestructuralisme”, sinó el pensador del *pathos del límit*, el pensador que fa patent el límit que la veritat cristiana representa en la filosofia i que el representa, a més a més, en el discurs de la filosofia mateixa.

A diferència dels altres filòsofs, els quals parlen del límit de la filosofia “demarcant-lo” (Kant), “superant-lo” (Hegel) o simplement “guardant-ne silenci” (Wittgenstein), Kierkegaard s’erigeix amb la singularitat de parlar-ne alhora de manera *liminar*, és a dir, “sense autoritat”; com aquell escriptor “sense regne [*uden Land*]” (SKS 4, 313), el poder del qual no consisteix a ser el “tribunal” (Kant) o l’“esperit absolut” (Hegel) del límit, sinó a concentrar tot el seu poder a deixar que el límit sigui i continuï essent allò que és: el “propi” i “singular” camí cap al cristianisme, no l’“universal” i “absolut” camí del cristianisme; quelcom sobre el qual cal preservar el “secret” i el “misteri”, no explicar-se'l, i, encara menys, explicar-lo als altres.³¹

Massa apassionat i irònic per poder-lo llistar entre els grans noms de la història de la filosofia, Kierkegaard hi ha estat sempre considerat com a “depenent” d’un corrent

³¹ Relacionar-se amb Déu és, per a Kierkegaard, com “demanar un desig”, no es compleix si el dius; així que el que cal, no és guardar-ne sinó *fer un mateix* silenci, car a Déu no se'l diu o se'l calla, *simplement* se l'escolta. Que els camins del senyor siguin “inescrutables” no significa que siguin més difícils de comprendre sinó que *no admeten d'ésser compresos*, perquè són “camins més alts”, camins que no són “com els nostres camins”, pensaments “que no són com els nostres pensaments”. Diuen les escriptures: “Tant com el cel és més alt que la terra, així els meus camins són més alts que els vostres camins, els meus pensaments més alts que els vostres pensaments” (Is 55, 9 [*La Bíblia*, versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat, 3ed., Andorra: Editorial Casal i Vall, 1983. Aquí i en totes les cites del treball]).

o altre de pensament, pres com a “crític brillant”, “influente” en moltes de les idees que s’hi desenvolupen –essent-ne fins, i tot, “el pare”–, però sempre acceptat, sota reserva; amb la condició de ser un filòsof “peculiar [*egen*]”, “un peculiar tipus” de filòsof: el “parafilòsof”,³² l’“hiperfilòsof”,³³ el “metafilòsof”,³⁴ i, fins i tot, l’“antifilòsof”³⁵ de la filosofia; mai un filòsof *per se*, mai un filòsof a seques, un filòsof amb *estatus propi*.³⁶ De justificacions no n’han faltat, i la major part han vingut de la mateixa ploma de Kierkegaard, ja que tant ell com els seus pseudònims són precisament els qui les han facilitat.

Filòsof *malgré lui*, Kierkegaard ha estat sempre el primer a reconèixer que no és un “filòsof” sinó “només un poeta i pensador cristià [*kun en christelig Digter og Tænker*]”:

Jo no puc aventurar-me a expressar en la pròpia realitat el que presento en la mateixa mesura en què ho presento, com si jo mateix fos l’ideal. En aquest sentit, he de reconèixer ser poeta i pensador. Ara ho veig clar [...] Com Déu m’ha dut justament cap a aquesta tasca: il·luminar el cristianisme [*til denne Opgave: at belyse Christendommen*], presentar l’ideal d’un cristià [...]. He anat més, molt més enllà del que un poeta generalment arriba. També era necessari, a fi d’assolir la tasca: el cristianisme, l’ideal de ser un cristià. Així com en el cant d’un poeta hi ressona un sospir del seu propi amor infeliç, així també tot el meu entusiasta discurs sobre l’ideal de ser un cristià ressona amb el sospir: ah! No el sóc, només sóc un poeta i pensador cristià (SKS 21, 367-367 [NB10:200]).

³² James Collins, *Interpreting Modern Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1972, pp. 242-245.

³³ Paul Ricœur, “Philosophy after Kierkegaard” dins Jonathan Rée i Jane Chamberlain (eds.), *A Critical Reader*, Malden: Blackwell, p. 15 [“Philosophie après Kierkegaard”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 13, n. 4, 1963].

³⁴ Alastair Hannay, op. cit., pp. 11-12.

³⁵ Jean Paul Sartre, *Situations IX*, París: Gallimard, 1972, p. 167. Vegeu també “L’Universel singulier” dins *Kierkegaard vivant*, París: Gallimard, 1966, p. 37

³⁶ Sobre aquesta qüestió, vegeu “Antiphilosophie et non-philosophie” en Jacques Colette, *Kierkegaard et la non philosophie*, París: Gallimard, 1994, pp. 187-213.

Però el problema és que es fa difícil determinar què volen dir els mots de “pensador” i, sobretot, de “poeta” en boca de Kierkegaard, ja que, malgrat ser de collita pròpia, aquestes són etiquetes envers les quals es mostra ambivalent, fins al punt d’allunyar-se’n o àdhuc contraposar-s’hi.³⁷ I és que, com ell mateix matisa, Kierkegaard és “un poeta”, però un “poeta del religiós [*Religieuses Digter*]” (SKS 22, 298 [NB13:37]), un poeta que no cau en la ingenuïtat de “poetitzar el cristianisme” sinó que s’adona que això és impossible, i és prou “dialèctic” per a definir-se com “algú que hi està en lluita” (SKS 23, 33 [NB15:46]).

Però és que tal vegada es pot ser “un poeta del religiós” quan el religiós és, en Kierkegaard, allò que *situa en el camí* “de volta de [*tilbage fra*] la poesia” i “l’estètic” per tal d’esdevenir cristià (cf. SKS 13, 12 / SKS 16, 36, 100-101 n.3)? I què dir de la religiositat d’un poeta que ni tan sols es considera cristià? Segons Kierkegaard, la categoria de cristià és massa alta perquè hom se la pugui aplicar a si mateix, a banda que mai no es pot ser cristià: hom esdevé cristià [*bliver christen*], no ho és [*ikke er det*]. La realització del cristianisme en un individu, no pot ser mai sinó un esdevenir constant.

Tot i això, la “providència [*Styrelse*]” volgué que Kierkegaard portés quelcom de poètic i de filosòfic en el terreny del religiós a fi que hom es reconduís cap al religiós (SKS 16, 69). Com diu Jean Wahl, Kierkegaard és algú que reflexiona i alhora depassa la reflexió mateixa, algú que amb la poesia i la filosofia procura que els homes del seu

³⁷ El 1840, Kierkegaard escriu: “el poètic és la trama divina en la pura existència humana [...] I això és el gloriós del món, això és el suprem i el millor de la terra: *el poeta*... [...] L’existència poètica en la personalitat és el sacrifici inconscient, els divins *molimina* [dolors de part] –solament en el religiós és el sacrifici conscient i és, amb això, superada la desproporció” (SKS 19, 195 [Not6:13]). I el 1851 apunta: “Jo sóc un poeta. Però ja feia temps que estava disposat per a una individualitat religiosa, molt abans de fer-me poeta. I el fet pel qual em vaig fer poeta fou per una fractura ètica o una suspensió teleològica de l’ètic. I ambdues coses em determinen a voler ser alguna cosa més enllà de ‘el poeta’”. (SKS 24, 193 [NB22:164]). I en *El punt de vista sobre la meua activitat com a escriptor*, Kierkegaard diu haver “hagut de deixar la seva naturalesa poètica i filosòfica per tal d’esdevenir, ell mateix, cristià (cf. SKS 16, 57). Vegeu també NB:14:19; NB14:103.

segle es tornin de nou *cap al* religiós.³⁸ I és que, com afirma Eduardo Nicol, “Kierkegaard no deixa de filosofar pel fet de partir d’una situació que ell considera més autèntica que la del filòsof [o poeta], o pel fet de portar la filosofia a un terreny en què aquesta mateixa hagi de veure’s superada”.³⁹ Per això, i a l’hora de comprendre el seu pensament, tant se val el substantiu que hom posi després d’“un peculiar tipus”, sigui de “filòsof”, “poeta”, “teòleg” o, d’altres coses per l’estil, perquè l’important aquí és el “peculiar tipus”, que sigui el “peculiar tipus” allò que aproxima Kierkegaard a totes les categories i el fa, en definitiva, un “escriptor [*Forfatter*]”.

Kierkegaard és un peculiar tipus de filòsof perquè es relaciona amb la literatura i la religió, un peculiar tipus de poeta perquè es relaciona amb la filosofia i la religió, i un peculiar tipus de teòleg perquè es relaciona amb la filosofia i la literatura. Dit altrament, Kierkegaard és tot això i més, perquè, abans que res, és un *pensador fronterer*, un pensador que *se situa* en la “concreció” dels *confins* dels discursos de la literatura, la filosofia i la religió sense pertànyer “idealment” a cap, de la mateixa manera que, segons ell mateix, l’individu se situa en els *confinia* dels estadis o les esferes de l’existència estètica, ètica i religiosa i en el *no-lloc* de les “àrees frontereres” de la ironia i l’humor. Com explica Ricoeur, bo i meditant sobre “la filosofia després de Kierkegaard”, el pensador danès “és allí en algun lloc, en els buits entre els estadis, en els intersticis i les transicions, com un tipus de sinopsi dels estadis estètic i religiós, però ometent l’estadi ètic”.⁴⁰ Kierkegaard defuig l’elecció que ell mateix proposa en *O això o allò*, perquè no encaixa en cap de les seves pròpies categories. Ell n’és certament l’“excepció [*Undtagelsen*]”, un “peculiar tipus”, un pensador “singular”, com singular és “aquell individu [*den Enkelte*]” a qui “amb joia i reconeixement” dedica tots els seus esforços

³⁸ Jean Wahl, *Kierkegaard*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losange, 1956, pp. 38-39.

³⁹ Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, Mèxic: FCE, 1950, p. 190.

⁴⁰ Paul Ricoeur, “Philosophy after Kierkegaard”, op. cit., p. 13.

d'escriptor i, per això, anomena "el seu" lector. Ambdós són ja fronterers d'una veritat inabastable i ambdós tenen, precisament per aquesta raó, la tasca d'esdevenir-ne repetidament la "frontera", l'espai de *transició* però també de *restricció entre dos mons* totalment heterogenis, dos mons *qualitativament* diferents.

L'estatus que ocupa la filosofia de Kierkegaard cap al camí del cristianisme no és, doncs, el de fer comprensible la veritat, atès que això seria negar la paradoxa (a la raó li repugna l'A i no-A) i, consegüentment, la veritat. Però, com hem vist, la filosofia tampoc no pot posar-se en la veritat, car no té "l'autoritat" per fer-ho.⁴¹ És més, la veritat se li revela tan "absurda", a la filosofia, que si es posés en la veritat només podria rebutjar-la o rebutjar-se a si mateixa i desesperar. Què li queda, doncs, a la filosofia? Renunciar a la veritat i a si mateixa com a cerca de la veritat (*philosophia*)? No, atès que això seria caure en el bàndol contrari i fer peu en el radical rebuig de la raó. Així és que, lluny de situar-se en la raó dels racionalistes o en la fe dels irracionalistes, Kierkegaard prefereix quedar-se entremig, en una postura *intermèdia* que no fa peu en cap dels dos bàndols, per tal com es manté repetidament suspesa entre els dos, en la funció de reflexionar i constituir-se, alhora, en la relació mateixa.⁴² Com veurem al llarg del present estudi, la funció de la filosofia

⁴¹ Al llarg de tota la seva obra, Kierkegaard insisteix molt en aquest tema, anomenant-se a si mateix un "escriptor religiós" que, a diferència de l'evangeli i de l'apòstol que tenen l'autoritat per predicar la veritat, només escriu "discursos [*Taler*]" religiosos o cristians, però no "sermons [*Prædikener*]" (vegeu l'escrit "Sobre la diferència entre un geni i un apòstol" [SKS 11, 95ss]). Així mateix, i dedicats al seu finat pare, Michael Pedersen Kierkegaard, els discursos religiosos de Kierkegaard no són dirigits a una congregació sinó a un "lector individual" (*hiin Enkelte*). Cal tenir en compte, a més a més, que aquests discursos són *edificants*, però que no són escrits *per a l'edificació*. Aquest fi està reservat, per contra, al pseudònim més idealment religiós de tots els de Kierkegaard, Anti-Climacus, el qual té, com a pseudònim, l'autoritat ideal d'escriure sobre l'exigència cristiana des del punt de vista cristià i, per tant, amb el fi de "l'edificació i desvetllament" en l'exposició cristianosociològica de *La malaltia per a la mort* i el del "desvetllament i la interiorització" en *l'Exercitació en el cristianisme*. Sobre l'estatus d'Anti-Climacus com a pseudònim cristià, vegeu nota 546.

⁴² La clàssica formulació de Pascal diu així: "Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison", (Br 253. *Oeuvres*, ed. L. Brunschvicg, P. Boutroux i F. Gazier, 11 vols., París: Hachette, 1904-1914.

kierkegaardiana serà precisament la d'*escenificar el xoc* que “pateix [lider]” la filosofia en escometre contra el seu propi límit, el cristianisme, i expressar-lo amb tot el *pathos* possible; o sia, aquella de reflexionar sobre el límit de la filosofia *existent-hi* –com diu Climacus del bon “pensador subjectiu”–, existent en el límit que hom pensa i, sobretot, *esdevenint-lo*.

En un aforisme de 1948, probablement amb referència a Kierkegaard, Wittgenstein escriu que “el pensador religiós honrat és com un que va per la corda fluixa. Sembla gairebé que camini sobre l’aire. El seu sòl és el més estret imaginable i, tanmateix, és possible caminar-hi”.⁴³ Sóc de la convicció que Kierkegaard és aquest pensador, la tasca del qual consisteix, precisament, a “caminar sobre l’aire” del límit del cristianisme, a *fer camí*, com deia el poeta, “caminant”.

Límit o frontera? Acotació semàntica d’un (no) concepte

Vigilius Haufniensis i Anti-Climacus, els pseudònims kierkegaardians que, com a psicòlegs profunds, més han descrit i estudiat les característiques de l’esperit humà, defineixen aquest com “aquell tercer positiu” que relaciona la ja “negativa” relació d’ànima i cos i la posa en moviment. Doncs bé, crec que el que fa Kierkegaard amb la negativitat de la paradoxa és justament això: posar-la en moviment, no resoldre-la en

En endavant: Br, seguit del número del fragment en aquesta edició). És evocant Hug de St. Víctor que Kierkegaard inscriu el seu pensament de l’absurd, “del coneixement negatiu de la paradoxa”, en la línia pascaliana de “la negació de la raó”: “‘Certament no és mitjançant les coses que van més enllà de la raó que la fe és realment apuntalada per alguna raó, perquè la fe no concep el que creu i, tot i així, es dona aquí també quelcom pel qual la raó es determina o és determinada a honorar la fe, un quelcom que ella, tanmateix, no aconsegueix comprendre plenament’. Això és el que he desenvolupat (per exemple en la Conclusiva Postil·la) que no qualsevol absurd és l’absurd o la paradoxa. La tasca de la raó és conèixer la paradoxa precisament de manera negativa [*Fornuftens Virksomhed er just negativt at kjende Paradoxet*], – i res més” (SKS 23, 23 [NB15:25]). Per a una relació entre el pensament de Kierkegaard i Pascal, vegeu André Clair, “Kierkegaard lecteur de Pascal” en *Kierkegaard, Penser le singulier*, París: Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 145-172.

⁴³ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* en *Werkausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, vol. 8, pp. 554. D’ara endavant, VB, seguit del número de pàgina.

una positivitat, sinó il·luminar el cristianisme en la “interiorització” o “aprofundiment interior [*inderliggjørelse*]” en la negativitat mateixa i entendre-la com allò que no solament limita l’existència (*terminus*), sinó també com allò que la constitueix (*limes*). Segons Kierkegaard, l’existència humana ja és relació contradictòria entre el món del finit i l’infinit, la necessitat i la possibilitat, la temporalitat i l’eternitat; i la tasca rau a esdevenir-la, a ser el *limes* que possibilita la relació dels dos mons, però també el *terminus* que els manté alhora separats; a ser-ne, en definitiva, el límit com a camí cap al cristianisme.

En una entrada del diari JJ, Kierkegaard afirma que “el més elevat només es pot assolir com a límit [*det Høieste naaes kun som Grændse*]” (SKS 18, 225 [JJ: 266]), és a dir, que només des de la negativitat del límit és possible albirar allò que, per definició, està més enllà del límit mateix. Però, alerta, no com l’impuls regulatiu (Kant) o especulatiu (Hegel) del pensament, sinó com la permanent inquietud i “passió del pensament [*Tankens Lidenskab*]” mateix (SKS 4, 242-243). En altres paraules, el límit no és, en Kierkegaard, una negativitat que sigui i actuï en la positivitat de la “dialèctica de la idea” sinó en la negativitat de la “idea de la dialèctica”, tal com ell la concep “en constant referència a Sòcrates” (cf. SKS 1, 218), és a saber, com aquella “idea de la dialèctica” que sorgeix quan hom topa contra allò que no pot capir i només li resta reconèixer-ho i assumir-ho en la més absoluta incommensurabilitat.

Igual que la ironia socràtica que, en contraposició a la platònica i, després, a la romàntica, és, segons Kierkegaard, una “absoluta” i “infinita” negativitat (SKS 1, 87; 292), la paradoxa de la veritat cristiana és, en Kierkegaard, el límit de la mateixa filosofia. Però amb el benentès que ho és *de la manera* que Sòcrates tenia la idea, és a dir, *també* “com a límit [*som Grændse*]” (SKS 1, 214), i, per tant, com allò la

comprensió del qual rau a “comprendre que no pot ser comprès” (SKS 23, 24 [NB15:25]). Tal com passa amb la ironia de Sòcrates, “el servei” que Kierkegaard presta “a la idea” no condueix al cristianisme sinó, més aviat, a la “negativitat” de la seva paradoxa, això és, a reconèixer i acceptar la paradoxa en la negativitat de l’existència i, per tant, en el *pathos* de la seva pròpia contradicció. Aquesta és la diferència de què se serveix Kierkegaard per “fer possible” la seva “concepció de Sòcrates” (SKS 1, 177) i aquesta serà també la diferència de què em serviré jo per “fer possible” un concepte de límit en tant que concepte mancat de tota conceptualitat.⁴⁴

Ara bé, tenint en compte la peculiaritat d’aquest (no) concepte que és el límit en Kierkegaard, què és el que hem d’entendre per un concepte de “límit [*Grændse*]” “com a límit” [*som Grændse*]” (SKS 1, 218; 243)? Què és això en el qual Sòcrates “tenia la idea” i des del qual Kant “demarcava” l’abast del mateix coneixement? Perquè és evident que no parlem del mateix concepte; si és que hom pot parlar del límit com a un “concepte”, ja que quan el mateix Kant, qui establí un sòlid sistema de conceptes i categories del pensament, volgué determinar-lo, per a així donar-ne bon compte en la *Crítica*, no tingué més remei que fer-ho mitjançant una “metàfora” i, per tant, des de l’“impropi” sentit “poètic” i “figurat” de la imatge geogràfica de la “frontera [*Grenze*]”.

A grans trets, i preservant la polisèmia i l’ambigüitat de l’ús que li dona Kierkegaard i que li donaré, també jo, al llarg del treball, podríem dir que el límit és una noció que es defineix *entre* dues grans accepcions, afavorides, al mateix temps, per l’etimologia del terme: d’una banda, el límit com a *terminus*, com a *restricció* i

⁴⁴ Malgrat i/o atesa la seva manca de conceptualitat, el límit és en Kierkegaard un concepte que el que assenyala és precisament la seva pròpia mancança, la impossibilitat del fet de mediar-se ell mateix en una nova, per bé que negativa, filosofia.

“punt extrem” més enllà del qual no es pot anar i, de l'altra, el límit com a *limes*, com a *transició* i “terreny *entre dos camps*”.⁴⁵

El que denota la primera, i menys problemàtica, de les dues accepcions, la del *terminus*, és un “estar al límit” o “a l'extrem” d'alguna cosa, al precipici, en una tensió difícil de suportar, que ens desborda, que ens du al límit de les nostres forces, que planteja una “situació límit” com deia Jaspers. En aquest sentit, el límit és entès també com un poder arribar fins a un lloc determinat, al límit de la meua capacitat de conèixer o de parlar, per exemple, i, per tant, com un límit *extern* que expressa la *negativitat* i l'*estaticisme* del fet de “no poder anar més enllà”, com diu Kant, de no ser-ne capaç per estar-ne delimitat, limitat i circumscrit fins a un punt determinat, fins a un *llindar* o *confi no superable*. Destaquen, com a exemples d'aquesta accepció, totes les propostes de filosofia, teologia, poesia “negatives” i discursos afins (art, música, cinema, etc.), predominantment modernes, que expressen els límits del coneixement i del llenguatge davant d'allò que n'està fora o més enllà, i prenen, així, imatges com les de l'“abisme”, el “mur”, la “paret”, la “gàbia”, pensant en Wittgenstein, o la del “semàfor en vermell”, tal com la il·lustra Eugenio Trías, justament amb el fi de criticar-la. Pel que fa al pensament kierkegaardia, aquesta accepció es fa valer en conceptes com els del mateix “déu” o “Déu”, “paradoxa”, “absolutament” o “qualitativament diferent”, “idea”, “veritat”, “silenci”, “pecat”, “absurd”, “amor”; o bé en imatges com el “buit” o l'“abisme [*Svælg*]”, la

⁴⁵ Segons l'etimologia del mot, “límit” prové del llatí *limes*, *limitis* que significa “corriol entre dos camps”, “límit, frontera”; així com també de *confinia-orum* que designa “àrea fronterera”. D'aquí sorgeix, d'una banda, l'adjectiu “limítrof”, pres del llatí tardà *limitrophus* per designar el camp atribuït als soldats que guardaven les fronteres, per proveir llur subsistència” i, de l'altra, la substantivització de l'adjectiu llatí *limitaris* “que separa i marca límits” que en llatí vulgar s'adaptà al significat dels seus afins *limen-inis*, “llindar”, “porta d'entrada” i *limitaris* “pertanyent al llindar, a les entrades” (Vegeu Joan Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* (DECLC), 9 vols., Barcelona: Editorial Curial, 1980-1991, pp. 954-956.

“infranquejable distància” entre dos plenituds, la “muralla”, el “xoc [Stød]”, la “parada [Standstning]” i l’“empenta retroactiva [Tilbagestød]”, etc.

Quant a la segona accepció, la més complexa, per ser alhora també la més ambigua, la del *limes*, denota la idea d’un *espai de relació* entre dos terrenys contigus, una zona limítrofa o de contacte.⁴⁶ En aquest sentit, el límit és entès com un límit *intern*, la qual cosa expressa, a diferència de la primera, la *positivitat* i el *dinamisme* del fet de ser una franja de territori en si mateixa habitable i transitable, un *pas* o *passatge* entre dos àmbits distints, un “poder anar més enllà”, com diu Hegel, de “transcendir” i de “superar” travessant justament allò que limita, un *horitzó* per albirar. El *limes* accentua, així, el fet d’“ésser entre”, d’ésser la relació i el moviment, *l’espai* en el qual *es dona* o *té lloc* la unió, la conjunció i, fins i tot, el tocar i el punt de contacte, sense confondre, entre dues coses (cel i terra, Déu i home, infinit i finit, sutura i ferida, paraula i silenci, etc.), però alhora també la “separació”, la “disjunció” i la “distància” necessàries que *fa* la unió *possible*. Destaquen, com a exemples d’aquesta accepció, totes les propostes contemporànies de filosofia, teologia o poesia, o discursos afins (art, música, cinema, etc.) que expressen la impossibilitat de decidir-se per un dels pols de tota oposició, marcadament metafísica, i privilegien, per tant, els punts de contacte entre gèneres, disciplines, sexe, etc. És allò que expressa el “neutre” de Blanchot o els “indecidibles” de Derrida, per exemple, com aquella

⁴⁶ En l’inici del “preludi” de la “primera simfonia” de la seva *Lógica del límite*, Eugenio Trías fa al·lusió a una interessant referència històrica de l’època dels romans que explora la concepció de *limes* i els habitants d’aquesta regió, els *limitanei*. Tot i la llargària de la citació, crec que pot ajudar a situar-nos, com diu Kierkegaard, en “l’atmosfera [Stemning]” de la noció en qüestió: “Els romans anomenaven *limitanei* als habitants del *limes*. Constituïen el sector fronterer de l’exèrcit que acampava en el *limes* del territori imperial, establert en dit espai i dedicant-se alhora a defensar-lo amb les armes i a conrear-lo [...] Més enllà d’aquesta circumscripció es trobava l’eterna amenaça dels estrangers, els estranys, o bàrbars. Aquests, alhora, se sentien atrets per aquesta franja habitable i conreada que els obria el possible accés a la condició cívica, civilitzada, de l’habitant de l’imperi [...] El *limes* participava, per tant, del racional i de l’irracional, o del civilitzat i del silvestre. Era un espai tens i conflictiu de mediació i d’enllaç. En ell s’ajuntaven i se separaven alhora l’espai romà i el bàrbar. Actuava alhora com a còpula i com a disjunció. Era conjuntiu i disjuntiu (Eugenio Trías, *La lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991, p. 15-16).

misteriosa articulació que reuneix sempre l'“entre-dos”, el territori que *oscil·la i pendula entre* la manifestació i l'ocultament i que, en qualsevol cas, no és ni l'un ni l'altre, ni presència ni absència. Les imatges que aquesta concepció pren són les de la mateixa “frontera geogràfica”, com a *zona de pas* i de *trànsit* constant entre cultures, mercaderies, etc., però també *de vigilància* i *control* en què es presenta també el fenomen de la “terra de ningú”,⁴⁷ la terra salvatge entre fronteres on hi regna, per contrast, la solitud, el silenci i la invalidesa de la norma; la d'altres fronteres físiques com la de “les ribes” del mar, “els marges” dels camins i les feixes, les serralades i muntanyes, les illes, o la de “les vores” de rius i llacs. Dins del pensament kierkegaardia, hi destaquen conceptes com el d'“existència” i “síntesi”, i totes aquelles categories que, com a “intermèdies” i “negatives”, subratllen el *pathos* de la seva pròpia “contradicció”: “angoixa”, “desesperació”, “escàndol”, “interès (*interesse*), “consciència”, “esperit”, “instant”, “salt”, “transició” i “pas [*Overgang*]”, “ésser intermedi” [*Mellemvæsen*]”, estat intermedi [*Mellemtilstand*]”, l'ètic com a “esfera de passatge [*Gennemgangsfære*]”, i altres. Pel que fa a les imatges, convé esmentar en especial la del “vertigen [*Svimmelhed*]”, com la sensació de “simpatia antipàtica i antipatia simpàtica” de la mateixa angoixa de la llibertat, el “port [*Hav*]” i, sobretot, el port del comerç de Copenhaguen (*København*) amb la seva vigilància com a frontera de terra i mar, la “creu” com a frontera de cel i terra, “el retrat de Napoleó” com la figura que sorgeix del buit, “l'encreuament o la cruïlla [*Veiskjel*]” de camins o

⁴⁷ En *Filosofia del limite*, Andrea Gentile la descriu com segueix: “La terra di nessuno è ciò che sta tra le due sponde, tra i margini di due realtà, di due spazi differenti. E' il luogo dove la norma, la regola che il confine stabilisce non vale più, la terra selvaggia, autentica e originaria dove ognuno, nella sua solitudine, può ritrovare se stesso: è il luogo, la terra, la soglia da dove poter ricominciare a sperare, dove cercare una soluzione per ridare un senso alla propria vita e alla propria esistenza. La terra di nessuno è una soglia per tentare di risolvere, per oltrepassare lo stato di crisi provocato dal confine, uno spazio e un orizzonte dove provare a liberare le potenzialità creative connaturate nella nostra soggettività e dove poter ritornare alla vita autentica: ritornare ad essere se stessi” (Andrea Gentile, *Filosofia del limite*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, p. 118).

d'opcions vitals, el “signe de contradicció [*Modsigelsens Tegn*] i l'escala, entre d'altres.

Segons que escriu Eugenio Trías, la modernitat sempre ha utilitzat la primera de les accepcions, la dimensió negativa del límit, la qual cosa ha provocat que el “límit [*Grenze*]” s'hagi convertit en una mera “limitació” [*Schranke*], en el “signe del *nec plus ultra*”, més enllà del qual l'enteniment (Kant, Hegel), o la nostra parla (Wittgenstein) es mostren incapaços d'anar. Però què passa, es pregunta el barceloní, si aquest límit és legítimament concebut com un territori o franja de naturalesa alhora afirmativa i positiva? Doncs que topem amb Kierkegaard. Però amb el benentès que en el cas del danès, i a diferència de Trías, el límit no és un territori “habitable” des del qual s'obri “la possibilitat del sentit i de la significació (logos, pensar-dir)” de l'ésser, com si aquest fos un “objecte de filosofia” més, per bé que d'una filosofia del límit o del sentit del límit, sinó que el que s'obre en Kierkegaard és precisament el buit socràtic, l'“espaiament”, més que l'espai, que “fa possible” la relació amb allò que està més enllà de tot límit i que, per tant, només se'ns pot donar com a revelació. L'única positivitat que se'ns obre en el pensament kierkegaardia és, així, la del propi límit, la de l'“absoluta i infinita negativitat” que Kierkegaard adscriu a Sòcrates i a la seva ironia, i que *només* fa explícita “l'exigència del cristianisme [*Christendommens Fordring*]”, no la seva veritat, o sia, no el “límit” que representa el cristianisme en la filosofia sinó el “*pathos*”.

Lluny de romandre-hi parat (Kant)⁴⁸ o superar-lo d'una vegada per totes per mitjà de la mediació (Hegel), el que fa Kierkegaard amb el límit és *situar-se en el límit* i expressar-lo *fins al límit*. Podríem dir que el danès porta la contradicció de les “antinòmies” kantianes i de la “consciència dissortada” de Hegel fins a les últimes

⁴⁸ O callat, pensant en l'actitud de Wittgenstein en el *Tractatus*.

conseqüències, és a dir, fins a la pròpia destrucció del discurs de la filosofia i, per tant, fins a l'extrem, fins al *pathos* d'una contradicció ja no és més "objecte de coneixement" sinó expressió de la "ferida" pròpia del coneixement. És per aquesta raó que parlo del "*pathos* del límit", perquè és la passió de l'existència allò que designa la relació que Kierkegaard estableix amb el límit del cristianisme: una relació de receptivitat-activitat que, per una banda, és passiva en "patir" una afecció; però, per l'altra, és activa en ser-hi de manera apassionada. És des de l'ambigu i contradictori terreny del límit, però, sobretot, des del seu *pathos*, que Kierkegaard donarà nova llum a la noció de límit i es mantindrà en ple diàleg amb els seus predecessors.

Amb tot, hi ha més en Kierkegaard que un pensament apassionat. Com hem vist, i gràcies a l'aspecte religiós del seu pensament, el pensador danès aconsegueix crear una nova manera de fer filosofia, un nou estil de filosofar que jo batejo com a *fronterer* i que, més enllà de l'expressió poètica o mística d'una passió per l'infinit té l'infinit com a *passió* i *patiment* en el cor mateix del pensament. El *pathos* del límit, doncs, és també una forma de pensament conceptual, amb els seus propis principis i categories, que gaudeix alhora d'una lògica ben particular: no la positiva d'explicar el fenomen fins i tot quan aquest és negatiu, sinó la positiva d'"il·luminar[-lo] negativament" (Pap. X6 B 79). Com insinua Kierkegaard tot parlant del concepte d'"absurd" i de "paradoxa", el religiós no té concepte i aquest és precisament el seu concepte (cf. SKS 23, 24 [NB15:25]).⁴⁹ Els conceptes kierkegaardians són permanentment dialèctics: "negatius", en tant que denuncien la pretesa positivitat d'altres conceptes o el "menyspreu" i l'"oblit" de la filosofia envers ells mateixos; i "positius", en quant "indicadors" de la frontera d'allò que no poden explicar. Com afirma Darío González,

⁴⁹ Kierkegaard és, com a filòsof, un "antifilòsof", deia Sartre. Vegeu nota 35.

els ‘conceptes’ kierkegaardians tenen en aquest context una funció complexa: no solament indiquen la diferència qualitativa, sinó que intenten fonamentalment localitzar el punt en què aquesta diferència, racionalment reconeguda i enunciada, no pot ja, tanmateix, ésser compresa per part de la raó en el seu ús especulatiu [...] Aquest és el motiu pel qual Kierkegaard parla de “conceptes negatius” (Pap. X 2 A 354), conceptes en certa manera sobredeterminats per la profunditat de l’element no-conceptual que designen, compenetrats en aquella mateixa ‘atmosfera’ [*Stemming*] a la qual intenten prestar el seu sentit. Establerts per la raó, els conceptes negatius fan que la raó retrocedeixi. La metàfora geogràfica té aquí la seva necessitat. El concepte negatiu no ens ajuda a conquerir el real, però almenys ens indica negativament les seves fronteres.⁵⁰

Establerts per la raó mateixa, aquests són conceptes que fan que la raó retrocedeixi, perquè, com escriu Kierkegaard, aquests són conceptes que consisteixen precisament a “comprendre el fet que no pot ser comprès”:

L’absurd, la paradoxa és composta de tal manera que la raó no té en absolut el poder de dissoldre-la en una insensatesa [Nonsens]. En general, és un error bàsic pensar que no hi ha conceptes negatius [negative Begreber], els més alts principis de tot pensament o de les seves proves són certament negatius. La raó humana té límits [Grændse], i és allí on es troben els conceptes negatius. Les lluites de frontera [Grændsefægtingen] són negatives, obliguen a replegar-se (SKS 23, 24 [NB15:25]).

Per tot això, la nova forma de fer filosofia no es presenta com una alternativa al pensament filosòfic modern, sinó com una polèmica que ja forma part de la filosofia i de la qüestió que la constitueix: com conciliar el finit amb l’infinit, la immanència i la transcendència, la temporalitat i l’eternitat? Kierkegaard hi respondrà amb la frontera, dialogant amb la pròpia “contradicció” de la filosofia i, per tant, amb

⁵⁰ Darío González, “Kierkegaard como filósofo”, *Enrahonar*, op. cit., p. 108.

la filosofia que l'ha representada; no mantenint-se'n al marge, sinó *actuant-hi* justament *com a frontera*.

Pathos o filosofia

Com si es tractés de la paràfrasi de la citació precedent, segons la qual el límit és allò solament en el si del qual es pot assolir “el més elevat”, descoberta innocentment *al marge* i *entre* altres textos de més envergadura de Kierkegaard, aquest treball vol ser la proposta hermenèutica de llegir Kierkegaard des de la noció de límit. I dic repetidament noció, amb el desig de distanciar-me un xic de la connotació “conceptual”, ja que, com hem vist, aquest és un “concepte” que com tots els altres de Kierkegaard té l'ambigüitat d'“assenyalar” no solament allò que està *més enllà* de tot concepte (*limes*), sinó també allò contra el qual xoca repetidament el concepte (*terminus*).

Però és evident que el pensador danès no és el primer ni l'últim a parlar sobre els límits de la raó (Kant, Hegel) i del llenguatge (Wittgenstein) o dels límits de l'ésser humà en quant existent (Heidegger, Sartre). Sense anar més lluny, podem apuntar el ja citat cas d'Eugenio Trías, qui no solament parla d'una raó fronterera sinó també, i primordialment, d'un “ésser del límit”. No obstant això, crec que la preocupació kierkegaardiana del límit té un tret que la diferencia de totes les propostes suara al·ludides i que em serviran alhora de contrapunt per a aclarir-la, i aquest no és altre que el que miro de reflectir mitjançant el concepte de *pathos*.

En lloc de ser objecte de demarcació (Kant), mediació (Hegel), silenci (Wittgenstein), o de la mateixa filosofia (considerant, per exemple, les filosofies de la negativitat, la diferència, l'ambigüitat o la del mateix límit) el que caracteritza el límit

de Kierkegaard és el fet de ser objecte d'un *pathos existencial* i, per tant, de l'acció i passió de l'existent. "Acció", perquè, com veurem, és la contradicció contra la qual lluita constantment l'individu per arribar a ser si mateix, i "passió" perquè és la contradicció per la qual s'apassiona i alhora pateix.

El límit deixa de ser, doncs, un concepte merament epistemològic i passa a ser la *conditio* de la mateixa existència humana, tal com Kierkegaard l'entén al llarg de la producció: de manera estètica, ètica i religiosa. El límit és així "estètic", car s'expressa a través d'una retòrica de seducció i de l'ús permanent d'imatges vertiginoses i conceptes abismals que no fan res més que fer patent la pròpia inefabilitat en el lector; "ètic", perquè demana un compromís i una actuació per part de l'individu existent; i "religiós", en tant que obre la possibilitat de relació amb el més enllà que despunta. D'això se'n desprèn que, si bé és de vital importància que la filosofia es faci conscient del seu propi límit i respecti tot allò que la depassa, no podem dir, *stricto sensu*, que hi hagi en Kierkegaard una "filosofia del límit"; ja que això seria haver pres consciència del límit, però perdre's altre cop en l'abstracció de reflexionar-hi; és a dir, no assumir l'acció i passió que requereix la seva naturalesa i no realitzar, per tant, la *dobla reflexió* i *repetició* que el seu *pathos* exigeix. Altrament, si Kierkegaard filosofa sobre el límit, sobretot amb el pseudònim Climacus, no és per quedar-se en la reflexió d'una filosofia "negativa" que, malgrat ser més humil que la moderna, pretengui captar l'etern en la seva negativitat. Ans al contrari, si Kierkegaard filosofa sobre el límit és justament per acabar amb una tal filosofia, per fer-nos conscients que hi ha coses que no podem comprendre i que, en cas de voler relacionar-nos-hi, el que cal és fer-ho des d'un altre lloc i, sobretot, des d'una altra actitud: la de la "interioritat" i "seriositat" de l'existència.

En *Sobre la meua activitat com a escriptor*, Kierkegaard afirma que tota la seva obra es dirigeix a fer dos moviments des dels quals anar cap al cristianisme: d'una banda, el “de [fra] el poètic [Digteren]” –d'on sorgeix tota l'obra estètica; i de l'altra, el “de [fra] el Sistema” i “l'especulació” –d'on sorgeix tota l'obra filosòfica, especialment la *Postil·la* (cf. SKS 13, 12 / SKS 16, 100-101). I és que si alguna cosa ens ensenya el límit kierkegaardia és que la nostra existència no és una possibilitat pura sinó a realitzar, i que la tasca consisteix precisament a esdevenir-la. No es tracta, doncs, de fer una filosofia del límit, però tampoc de la subjectivitat o de l'existència – com moltes vegades es diu de Kierkegaard, especialment en aquelles obres més introductòries al seu pensament– sinó que es tracta primordialment d'existir i d'esdevenir la possibilitat *real* que som, d'esdevenir el límit que ja som. Bé pot ser el cas que per a aquest fi hàgim de fer filosofia i esdevenir fins i tot poetes; car, al capdavall, la filosofia i la poesia poden ajudar-nos a fer front a tots aquells que, per mitjà de l'abstracció i la poètica, fan de l'existència un fantasma deambulant i s'obliden del més important: del fet concret d'existir. Però, en qualsevol cas, el fi últim del discurs no és estètic o artístic –merament retòric– o especulatiu –reflexió sobre la subjectivitat i autenticitat de l'existència– sinó fonamentalment eticoreligiós –vivència de la *tensió contradictòria* que és, per a Kierkegaard, l'existència en la seva concreció i apassionament individuals.

L'estratègia, bona part representada en la pseudonímia i en la clara convicció que per fer front a l'enemic cal fer-ho amb les seves pròpies armes, gaudeix d'un tarannà força cervantí. De la mateixa manera que Cervantes escrivia el *Quixot* per fer front a les novel·les de cavalleria, també Kierkegaard, com a cavaller errant de la filosofia i la poesia, acaba escrivint “obres estètiques” per fer front a l'abstracció pròpies de l'esteta i l'especulatiu. La versió còmica és “la conclusiva” (SKS 7, 42),

constata Climacus en la *Postil·la*, car només en la seriositat de la ironia pot hom aconseguir que l'altre s'adoni del seu error i fer que aquest l'esmeni en la pròpia existència.

És cert que el límit implica un coneixement, però no és menys cert que aquest és un coneixement que equival al més radical abisme de sentit i que només empeny cap al salt, això és, cap a l'acte de parar compte del límit en el *pathos* del text i de realitzar-lo en el *pathos* de l'existència del seu lector. Hom no pot, per tant, fer del coneixement kierkegaardia del límit una nova alternativa filosòfica, teològica o poètica, ja que això seria perdre'n completament el sentit: convertir el límit en allò que no és, en una nova forma de discurs racional, per bé que negatiu i limitat. És per això que interpreto "la filosofia segona [*secunda philosophia*]" de Haufniensis des de la impossibilitat de donar una alternativa filosòfica de discurs (cf. SKS 4, 328-329). El fet que Haufniensis parli d'una filosofia "segona [*anden*]" sembla contradir la meua tesi, però sóc de la convicció que parlar d'una filosofia segona no equival a proposar una nova alternativa filosòfica, sigui aquesta subjectiva, cristiana o, fins i tot, limitada; sinó a assenyalar la transformació que pateix la pròpia filosofia en fer-se conscient del límit i esdevenir "altra [*anden*]":⁵¹ una filosofia que s'acull a allò que la transcendeix. Vist d'aquesta manera, la psicologia de Haufniensis se situarà també al bell mig del pas de les dues filosofies, cosa que implicarà considerar el pecat ("tàcit" en l'obra) com a tot just una possibilitat oberta a l'apropiació existencial del lector. Tal com passa amb la "filosofia primera", el lector d'*El concepte d'angoixa* també es disposarà a obrir el seu ésser cap a allò que el depassa, car és en la lectura que se'n farà conscient, la qual cosa implicarà que es disposi a relacionar-s'hi. Així, doncs,

⁵¹ Pel que fa al significat i el joc que dona a l'interpret el doble sentit del mot danès *anden* (segon o altre) de la filosofia de Vigilius Haufniensis, vegeu nota 325.

prendre consciència del límit no serà començar, de nou, a filosofar en Kierkegaard (encara que sigui sobre el propi límit), sinó establir, més aviat, una *relació existencial* amb allò que és límit *en i del* discurs mateix.

Finalment, vull fer ressaltar que, a banda de considerar Kierkegaard com un pensador no del límit sinó liminar, la lectura del *pathos* del límit com a clau hermenèutica del pensament kierkegaardianà es mostra del tot fecunda, ja que no solament ajuda a entendre el pensador danès des d'una nova llum, sinó que també el reabilita en la història de la filosofia. Essent així, i en el marc de la lectura del *pathos* del límit, Kierkegaard ja no és vist com a defensor de la finitud humana enfront de les filosofies sistematitzadores i totalitzadores del seu temps (com és el cas de la recepció clàssica de Kierkegaard com a antihegelià o pare de l'existencialisme) sinó com a defensor, per dret propi, d'una *nova noció d'infinitud*.

La proclama kierkegaardiana de l'existència com a "frontera" no consisteix més en la defensa de la finitud i la temporalitat humanes, perquè allò que constitueix la realitat única i irresoluble de l'existència no és la finitud sinó la relació que aquesta estableix amb la infinitud, el mateix fet que l'existència sigui alhora "síntesi" contradictòria d'infinitud i finitud, de temporalitat i eternitat, de llibertat i necessitat. Per tant, si Kierkegaard aporta quelcom de nou per mitjà de la contribució del seu *pathos* és la visió d'una nova noció d'infinitud que, lluny de romandre fora o identificar-se amb l'existència, s'encarna en el si de la seva pròpia "contradicció". La infinitud forma part de la diferència *ja constitutiva* de la mateixa existència, però aquesta és una diferència que, contràriament a la hegeliana, *reclama la passió* per a reconciliar-se. Solament des de la més suprema i infinita passió pot l'individu prendre contacte amb l'heterogeneïtat que és i establir, així, relació amb la diferència que no

solament el limita ans també el constitueix. Aquesta és la dialèctica del *pathos* del límit que Kierkegaard fa avinent amb la seva pròpia obra, una dialèctica que té l'original peculiaritat de prendre relació viva amb l'existent i d'incloure en la màxima proximitat la distància més absoluta.

Com parlar del *pathos* del límit

Com ja he dit, el present treball tempta de recórrer el pensament kierkegaardianà a través de la noció de límit, tal com aquesta ha quedat reflectida anteriorment, a saber, en quant “transició” i “restricció” alhora d'una veritat *negativament existencial*, la cristiana. Per això, i a l'hora de seleccionar els textos que més aportin, no el “concepte”, sinó, més aviat, “l'atmosfera [*Stemning*]” que ens disposi a trobar una tal noció, el lloc adequat des del qual pensar i parlar del límit en Kierkegaard, l'indret, en definitiva, en què es “fa possible” el seu (no) concepte –posat que no hi ha, com hem vist, una expressió directa del límit sinó, més aviat, del seu *pathos*–, pararé especial atenció no solament en allò que diu text, sinó també, i al mateix temps, en *com* ho diu.

Com assenyala el nostre autor, la veritat del cristianisme és una “veritat existencial”, cosa que significa que és una veritat que ha de ser comunicada de manera indirecta i negativa i, per tant, *també* “com a límit [*som Grændse*]”, això és, no a través d'un què sinó d'un com paradoxal o a través d'un què que ja formi part indissociable del seu com.

Així, doncs, en el recorregut per l'obra kierkegaardiana que em proposo de fer, em centraré primordialment en aquells textos que, a banda del que diguin –del seu què– *actuin* també “com a límit”, és a dir, que *tracin el límit* en el *pathos* del seu propi discurs. Em refereixo aquí als textos de l'així anomenada “primera pseudonímia”,

concretament a la d'aquells que Kierkegaard publica durant els anys 43 i 44 de la producció i que prenen forma, per ordre cronològic, sota les figures de Johannes de silentio amb *Temor i tremolor*, el 16 d'octubre de 1843; Johannes Climacus amb *Engrunes Filosòfiques*, el 13 de juny de 1844; i, tot just quatre dies més tard, Vigilius Haufniensis amb *El concepte d'angoixa*, el 17 de juny del mateix any. Tots, textos de pseudònims que s'autoproclamen "no cristians", pel que fa a la seva persona (de silentio, Climacus) o reflexió (Haufniensis), i que re-presenten, per aquesta mateixa raó, el xoc i el conflicte de la filosofia amb el cristianisme.

Com a *personæ* i no tan sols *nom de plume* sota el qual amagar-hi la identitat d'un autor,⁵² aquests són, sens dubte, els pseudònims que més posen de manifest el drama de la filosofia en xocar contra una veritat absolutament paradoxal, per tal com són ells mateixos els qui *l'escenifiquen* amb la seva pròpia existència literària.⁵³ Essent així, el (no) concepte de límit en Kierkegaard es fa possible en el *pathos* de la contradicció d'un text que pensa sobre l'impensable (*Engrunes filosòfiques*), d'un altre que concep el pecat com allò que està més enllà de tota conceptualitat i ciència (*El concepte d'angoixa*) i encara d'un altre que parla del límit fent-ne precisament silenci (*Temor i tremolor*). La contradicció que aquestes obres fan patent no és

⁵² Josep Westfall, *The Kierkegaardian Author*, Kierkegaard Studies Monograph Series, Berlín: Walter de Gruyter, 2007. p. 6-7.

⁵³ És en l'anomenat primer període de la producció, el qual, segons la interpretació de Kierkegaard en el *Punt de vista sobre la meua activitat com a escriptor*, comença el 1843 amb la publicació de *O això o allò* de Victor Eremita i culmina el 1846 amb la *Postil·la conclusiva i no científica* de Climacus (cf. SKS 16 15-18), que el religiós es mostra en la frontera d'una perspectiva estètica i religiosa de la vida, és a dir, des de l'ètic. Segons els resultats estadístics dels estudis informàtics d'Alastair McKinnon, és en aquestes obres que els mots "absurd" i "paradoxa", juntament amb les seves variants, ocorren 238 vegades, en comparació amb les poquíssimes, si és que alguna, en què ocorren en les obres signades amb el propi nom i la pseudonímia posterior ("Kierkegaard and his pseudonyms: A preliminary report", *Kierkegaardiana*, vol. 7, 1968, p. 70. Vegeu també "Kierkegaard's pseudonyms: A new Hierarchy", *American Philosophical Quarterly*, abril, 1969, pp. 116-126; "Mesa Panel sobre Temor i tremolor", *Tòpicos*, vol. 5, 1993, pp. 189-192); amb la qual cosa no volem dir que el caràcter paradoxal del religiós es perdi en les obres signades amb el propi nom i la pseudonímia posterior, però sí que hi té una funció diferent. En lloc de subratllar la crisi que la veritat cristiana suposa per a i en la filosofia, les darreres obres de la producció kierkegaardiana la pressuposen i descriuen com ha de ser viscuda. Sobre aquesta qüestió, vegeu nota 433.

directament sinó *indirectament comunicada*, car són elles mateixes les qui la duen a terme (*performance*), no tant en el que diuen sinó en *com diuen* el que diuen; i és en aquest sentit que són paradigmàtiques per a un estudi sobre el límit. Amb tot, i juntament amb la selecció d'aquestes obres, em serveixo també de la resta de la producció kierkegaardiana, ja sia fent ús d'altres obres pseudònimes o signades amb el propi nom, o fent referència als *Diaris* i *Papers*; ja que, d'una manera o altra, tota l'obra de Kierkegaard sense excepció, tan la inèdita com la publicada en vida o pòstumament, servirà per a aclarir i justificar allò que s'hagi postulat en la lectura interna d'aquelles i vingui a ser, com qui diu, confirmat i confrontat amb la resta d'autories kierkegaardianes. En qualsevol cas, però, la lectura que en faré serà, com dic, "interna", puix que se centrarà en els textos mateixos i en la relació que aquests prenen en el conjunt de la producció.

Dit això, una de les característiques que cal assenyalar de la metodologia del treball és que tots els textos de Kierkegaard, en general, i els més representatius per a l'estudi de la noció de límit, en particular, seran llegits *simultàniament* des de dos vessants, a saber, el contingut i la forma. En aquest sentit, allò que estarà en qüestió en el tema del límit kierkegaardianà i que ocuparà l'interès del meu estudi serà la negativitat del límit en tant que obertura vers "el més elevat", però entès alhora des de la dialèctica existencial i comunicativa pròpiament kierkegaardianes, és a dir, prenent especial esment en el contingut, però posant a tothora l'accent en la forma que aquell hi adopta.

És més, crec que tot acostament al pensament kierkegaardianà ha de ser fidel a la prescripció lectora que dóna el mateix Kierkegaard en dir que la pseudonímia no "ha tingut un fonament casual en la [seva] persona, sinó un d'essencial en la producció mateixa" (SKS 7, 569); és a dir, que no solament és convenient sinó que cal parar

atenció al “com” del “què” del discurs kierkegaardia, car com es diu el que es diu no és ni aliè ni arbitrari ans forma part del mateix dir. Escriu Kierkegaard:

La característica distintiva en la vida no és el què es diu sinó el com és dit [...] El com no és l'estètica, la retòrica, el fet de parlar en un llenguatge florejat o en un simple estil, amb eufònics tons d'orgue o amb una precària veu, secament i sense cap emoció o amb llàgrimes als ulls, etc. –no, la distinció és si hom parla o si hom actua parlant. Si hom usa la veu, l'expressió facial, els gests corporals, un singular mot tres vegades, potser deu vegades subratllat, etc. per èmfasi, a fi de causar una impressió o bé si hom usa la seva vida, la seva existència, cada hora del seu dia, el sacrifici, etc. per èmfasi. Aquest èmfasi és l'elevat èmfasi que transforma el que es diu en quelcom totalment diferent, fins i tot quan qui parla diu literalment el mateix (SKS 23, 91-92 [NB15:128]).⁵⁴

És amb el fi de prestar atenció en aquest èmfasi, que la pregunta pel límit com a condició de possibilitat de relació amb “el més elevat” serà, al mateix temps, una pregunta per la condició de possibilitat del seu discurs, atès que el discurs de “el més elevat” és ja, en Kierkegaard, una forma de relació. La *forma liminar* del discurs sobre el límit esdevé, doncs, part indissociable del contingut; raó per la qual atendre no solament a allò que l'obra diu fer sinó també allò que fa i no diu i, sobretot, *calla*. Com diu Trías amb encert, el límit *és límit* “entre el que pot dir-se i el que ha de callar-se; entre el dicible i l'indicible”,⁵⁵ perquè és en l'interval d'oposició, en l'*entre* dels dos termes de la comunicació, que sorgeix allò que, d'altra manera, roman, per naturalesa, absent i silent.⁵⁶

⁵⁴ Sobre la distinció entre el “què” (*Hvad*) i el “com” (*Hvorledes*) de la comunicació, vegeu, entre d'altres, SKS 7,185 i Pap. VI B, 17.

⁵⁵ Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, Madrid: Destino, 2001, p. 33.

⁵⁶ És interessant de recordar aquí que allò que expressa Kierkegaard en la seva obra no és el límit sinó el *pathos* d'aquest límit i que tota referència al límit és, per consegüent, secreta i silent, o sia, “indirecta”. El silenci i el secretisme són una constant en l'obra kierkegaardiana i, fins i tot, hi esdevenen paradoxalment tema de discurs (vegeu capítol 4). La naturalesa absent i silent del límit kierkegaardia es fa palesa en l'ocultament i la reticència que tenen els pseudònims a l'hora de parlar directament sobre el tema de les seves obres i en la distància que hi pren Kierkegaard com a autor; però

Per tant, una lectura “pragmàtica” del text kierkegaardian que ens permeti distingir entre el dir i el fer del text i, en conseqüència, la contradicció que s’hi esdevé, no és un criteri preferencial de lectura, sinó l’única lectura que pot donar compte d’un concepte que *no és*, per naturalesa, en el text kierkegaardian i que només *s’hi esdevé* –o es mostra, com diu Wittgenstein– en tant que concepte, que no ve donat per la raó, sinó que es dóna i es constitueix, per contra, en el discurs de la contradicció de la raó mateixa. Per aquest motiu, i amb vista a la ineludible atenció que cal posar en l’acció del text, són fonamentals també totes aquelles lectures de la bibliografia secundària que, a diferència d’altres de més biogràfiques, temàtiques o historiogràfiques, posen en relleu l’aspecte literari del pensador danès.⁵⁷ Tenint en compte els dos tipus de lectura que posa de manifest Roger Poole en el seu article de referència sobre la recepció kierkegaardiana del segle XX:⁵⁸ una de “planera o simplista [*Blunt reading*]”, que sistematitza i redueix l’obra de Kierkegaard a una homogeneïtat i unívoca presentació de tesis filosòfiques i/o teològiques, i una sorgida del “gir deconstructiu [*The Deconstructive Turn*]” que, com a reacció a la primera,

també en detalls, aparentment menors –però no per això menys importants– com ara el joc de nines russes o de “caixes xineses” (SKS 2, 16) de què es fan ressò els relats d’alguns pseudònims (pensem, per exemple, en el “secreter” que sedueix Victor Eremita i en el qual troba per casualitat els papers secrets que acabaran conformant el contingut de l’obra de *O això o allò*, o en la “capsa” que troba per atzar en el fons del llac Frater Taciturnus i que conté el diari de Quidam, el qual, per la seva banda, “relliga [*binder*]”, juntament amb d’altres papers, l’enquadernador Hilarius bogbinder amb vista a la publicació del “llibre” [*bog*] *Estadis en el camí de la vida*) o el sentit indirecte de la semàntica d’alguns dels seus cognoms: “Eremita”, “Taciturnus” i, el més paradigmàtic de tots, “de silentio”. Tot això és prou mostra per afirmar que la noció de límit en Kierkegaard no és una noció que es trobi directament en el text, sinó una a la qual caldrà esperar; esperar, com qui diu, el moment (llegiu instant) en què, ella mateixa faci acte de presència *entre línies*, en els intersticis, els buits i els marges del mateix text.

⁵⁷ Des de fa una vintena d’anys, *grosso modo*, l’estudi de l’obra de Kierkegaard ha començat a gaudir d’un corrent interessat en l’estratègia discursiva (pseudonímia) i l’estructura narrativa del text kierkegaardian. Autors com, per exemple, Louis Mackey, Roger Poole, Mark C. Taylor, Pat Bigelow, Joakim Garff, Sylvia Walsh, George Pattison, Jamie Ferreira, Heath King i Thomas Oden, entre d’altres, han reivindicat una lectura literària de Kierkegaard, no solament com a complement de la conceptual sinó com a una d’igualment significativa a l’hora de comprendre el pensament kierkegaardian. Vegeu bibliografia.

⁵⁸ Roger Poole, “The Unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions” dins *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay i Gordon D. Marino (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 48-75. En relació amb els criteris d’interpretació de l’obra de Kierkegaard, vegeu l’article de Niels Jørgen Cappelørn i Hermann Deuser, “Perspectives in Kierkegaard Research”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1996, pp. 1-14.

proposa de llegir Kierkegaard no solament de la filosofia i/o la teologia estant, sinó també de la literatura, preocupant-se, així, de la problemàtica que presenta Kierkegaard com a escriptor, estilista i retòric; la meua lectura se situa en la segona, si bé posa en relleu el caire literari del danès a fi de donar compte d'un aspecte, per altra banda, ben temàtic: el límit. Per això, quan escaigui, faré ús també de bibliografia que simplement eludeix el caire literari de Kierkegaard, però sempre, i en aquest cas, en tant que estudis de temes específics que, per la seva concreció i anàlisi, no poden inserir-se en cap perspectiva lectora o bé en tant que estudis que, per raó del seu menysteniment a la comunicació indirecta de la pseudonímia, ja són objecte de crítica en el treball.

En conclusió, i tenint en compte les categories que fa servir André Clair a l'hora de sistematitzar les possibles lectures de Kierkegaard,⁵⁹ la meua lectura serà doble: d'una banda, "interna", puix que partirà del text kierkegaardia, i de l'altra, "estructural", atès que, partint del contingut, mirarà d'exposar-ne també la forma. Tanmateix, a aquesta doble lectura hi caldrà afegir també un esguard "estètic", en la mesura en què, com hem vist, acull la pragmàtica discursiva del text kierkegaardia,⁶⁰ i un esguard historicofilosòfic, en tant que pren Kierkegaard en qualitat de "pensador fronterer". En aquest sentit, la lectura que aquí presento i a través de la qual podrà sorgir un (no) concepte com el de límit en Kierkegaard sembla ser força productiva, car, sense pretendre ser exhaustiva ni explicar amb ella la totalitat del pensament

⁵⁹ André Clair, *Pseudonymie et paradoxe (la pensée dialectique de Kierkegaard)*, París: J. Vrin, 1976. pp. 12-19. Després d'assenyalar les diferents lectures de què és objecte l'obra kierkegaardiana, és a saber, la "biograficoexistencial", "psicoanalítica i psiquiàtrica", "social i política", "històrica i genètica" i, finalment, "temàtica", Clair proposa una lectura "estructural" que, sense excloure cap de les anteriors, pren el text *qua text*, tot fent una "anàlisi de l'estructuració interna de l'obra".

⁶⁰ Del significat d'una "lectura estètica", n'ha parlat Begonya Sáez en l'article: "Presentació: Lectures de Kierkegaard", *Enrahonar*, op. cit., pp. 9-16. Segons l'autora, "la 'lectura estètica', a diferència de la 'lectura estructural', no en té prou, de confrontar el text *qua text*, o sia, *qua xarxa*, *qua motlle*, *qua marc conceptual*, sinó que, informada des del 'gir deconstructiu' confronta el text, a més, *qua discurs*, *qua comunicació*, *qua escriptura*. Així, doncs, la 'lectura estètica' cedeix tant a pautes formals com de contingut i, per tant, mira de tematitzar qüestions tant estructurals com escripturals" (p. 13).

kierkegaardiana ans llegir-lo des de la noció de límit, tindrà l'avantatge de cobrir diversos fronts i contribuir, així, en les diverses problemàtiques que genera.

Un recorregut també liminar

Pel que fa a l'estructura pròpiament dita, l'estudi es divideix en dues parts: en la primera, d'un sol capítol, es presenta el context del marc històric i filosòfic modern del límit, i es fixa en ell la contribució pròpiament kierkegaardiana: el seu *pathos* (capítol 1). Es tracta del capítol més teòric i filosòfic del treball en el qual s'assenten les bases de l'aportació de Kierkegaard en relació amb la preocupació filosòfica del límit en Kant i Hegel. El primer, en quant l'artífex de la noció filosòfica de límit com a "frontera", i el segon, en quant el seu màxim crític en l'àmbit de la "negació" de la raó (1.2.) són vistos com els predecessors d'una problemàtica que continua i s'aprofundeix en el danès. En Kierkegaard, però, el que era un "concepte" de l'àmbit de l'abstracció i la distància del pensament passa ser un "do" i una "tasca" de l'àmbit de la "passió" i l'"interès" de l'existència i, per tant, una qüestió no solament epistemològica sinó ontològica i, primordialment, ètica. La dialèctica que proposa Kierkegaard ja no és la d'una "frontera" o "transició" del pensament sinó la de la "passió" i "patiment" del mateix límit en quant *pathos* d'una contradicció existencial.

Amb aquesta redefinició del límit i de la seva dialèctica, sorgida –insisteixo– del moviment mateix de la dialèctica del límit en Kant i Hegel, s'inicia, en la segona part, tota ella més pràctica i literària que la primera, una prospecció del límit en el terreny pròpiament kierkegaardiana. L'exploració es realitza en tres fases progressives, les quals sistematitzen, per dir-ho així, el treball "arqueològic" del propi recorregut, però val la pena subratllar que totes elles pertanyen a un mateix *pathos*: "El patètic

racional”, en el qual *es re-coneix* el límit com a “paradoxa” i “en constant referència a” el coneixement que d’aquell en tenen Kant i Hegel (capítol 2); “El patètic existencial”, en el qual *es des-cobreix* el límit “com a pecat” i, per tant, en la vivència “angoixant” i “desesperada” de la *conditio humana* com a existència “caiguda” i “extraviada” (capítol 3); i, finalment, “El patètic comunicatiu”, en el qual *es re-diu* “irònicament” el límit per tal de fer-ne precisament “silenci”. És en aquest darrer capítol que, respecte del silenci en la pròpia paraula filosòfica, s’estableix un nou diàleg filosòfic, en aquest cas, amb Wittgenstein, com a representant del gir lingüístic de la preocupació filosòfica del límit (capítol 4).

Ja per acabar i sense entrar en més detall sobre el contingut de cada capítol, caldria esmentar dos aspectes metodològics de la segona part que estan mútuament relacionats. D’una banda, el significat i rang que prenen els diàlegs que estableixo amb els diferents autors: Kant i Hegel, al llarg del treball i, sobretot, en el segon capítol, i Wittgenstein, en el quart. D’altra banda, l’estructura d’“O... o” que presenten els epígrafs de cada capítol.

Per començar amb el primer dels dos aspectes, vull aclarir que les discussions establertes entre Kierkegaard i els seus predecessors o continuador –si se’m permet l’expressió– de la preocupació filosòfica del límit no són fruit de la voluntat de comparar filòsofs i filosofies –empresa, per altra banda, ben legítima, però que no és l’objectiu d’aquest treball– sinó de *fer possible*, una vegada més, i a partir de la seva pròpia problemàtica, *el (no) concepte de límit* en el pensament kierkegaardia.⁶¹ La comparació, doncs, entra dins del propi recorregut com a *diàleg filosòfic* que, respecte del fenomen del límit, han donat els respectius autors, però no s’endinsa en llurs

⁶¹ De la mateixa manera que, com a pensador, Kierkegaard no entra en trifulgues filosòfiques, almenys no directament, en el sentit de la disputa, tampoc jo entraré a comparar tesis filosòfiques respecte de la noció de límit del nostre autor.

propostes. El límit és en Kierkegaard allò solament en el si del qual s'assoleix "el més elevat" i, per tant, com hem vist, no és objecte de filosofia ni d'una problemàtica merament teòrica. Així com passa amb la contradicció de les obres seleccionades, la, en aquest cas, "confrontació" de Kierkegaard amb les concepcions del límit de Kant, Hegel i Wittgenstein servirà també per *construir* la pròpia concepció kierkegaardiana del límit i veure'n en elles les diferències que estatueix.

I això entronca directament amb el segon dels aspectes, a saber, l'alternativa dels termes amb què titulo els epígrafs de cada capítol. Si la noció de límit sorgeix en Kierkegaard de la "comprensió" (capítol 2), la "vivència" (capítol 3) i el "discurs" (capítol 4) del seu *pathos* és perquè es tracta d'una *categoria*, per si mateixa, *fronterera*, de la figura de l'"*entre-deux*" –en paraules de Jacques Colette⁶² que el que expressa és justament la *tensió entre* dues posicions filosòficament establertes i ja regnants, la polèmica i la pugna entre dues postures aparentment enfrontades. L'estructura disjuntiva d'O...o de la segona part, la qual mimetitzava, per altra banda, la forma en què pot ser vista la totalitat de l'obra kierkegaardiana, és, per consegüent, una manera de deixar *gràficament* constància de la traça que ha tingut el límit en el meu propi recorregut i *re-marcar*, així, el (no) lloc en què paradoxalment té lloc: no en la via regulativa o especulativa de la raó, sinó en el buit o espai-ament que aquestes dues vies formen en oposar-se, en la *creu* o l'*en-creu-ament* (*cruïlla*) de la seva tensió fronterera (*pathos*) com *la via*, el camí i la manera *pròpies* de relacionar-se, com diu Kierkegaard, amb "el més elevat" (límit).

⁶² Jaques Colette, op. cit., p. 12.

I. LA QÜESTIÓ DEL LÍMIT

La filosofia danesa –si és que alguna vegada s'arriba a poder parlar de tal cosa, serà diferent de l'alemanya en el fet que en absolut comença amb no-res o sense cap pressupòsit, o bé ho explica tot mitjanç, ja que, per contra, comença amb la pressuposició següent: que hi ha moltes coses en la terra i en el cel que cap filosofia no ha explicat. Essent incorporat en la filosofia, aquest pressupòsit aportarà el necessari correctiu i projectarà, a més a més, una tendresa humorística edificant sobre el conjunt.

Søren Kierkegaard

CAPÍTOL 1. *Entre Kant i Hegel*

La noció de límit s'arrela en la filosofia crítica kantiana i en la necessitat de fer front a l'instint aventurer de tots aquells que van directament a conèixer sense abans sotmetre a examen crític la capacitat del seu coneixement. El pensament adquireix, així, la noble tasca de reflexionar sobre si mateix i demarca els seus propis límits. Tanmateix, la tasca de voler traçar els límits del coneixement és a ulls de Hegel un radical sense sentit, car implica haver-los ja traspasat. Per tant, o bé l'empresa es contradia a si mateixa o el nostre coneixement ja està instal·lat en l'absolut i en l'infinit, allí on no hi ha límit, restricció, ni res que estableixi una frontera al saber.

1.1. Kant i el límit en la dialèctica de la frontera

En la *Crítica de la raó pura*, Kant investiga els límits i les capacitats de la raó. La raó esdevé així el seu propi “tribunal [*Gerichtshof*]” i s'autopurifica dels abusos de poder que altres li atribuïen. Explicita Kant en el pròleg:

La nostra època és, de mode especial, la de la crítica. Tot ha de sotmetre's a ella [...] Una època que no s'accontenta ja amb un saber aparent; és, per una banda, una crida a la raó perquè novament emprengui la més difícil de totes les seves tasques, a saber, la de l'autoconeixement i, per l'altra, perquè institueixi un tribunal que garanteixi les seves pretensions legítimes i que sigui capaç d'acabar amb totes les arrogàncies infundades, no amb afirmacions d'autoritat, sinó amb les lleis eternes i invariables

que la raó posseeix. Un tribunal com aquest no és altre que la mateixa *crítica de la raó pura*.⁶³

El criticisme kantianista neix de la necessitat de posar fi a la pretensió tant metafísica com empírica de conèixer la realitat última de les coses. “El somni de la raó produeix monstres”:⁶⁴ amfibòlies, antinòmies i paralogismes que Kant mira d’evitar amb la distinció entre el *pensar* (l’activitat realitzada per la raó, especialment en el doble terreny de la metafísica i de l’ètica) i el *conèixer* (l’obra conjunta executada per la sensibilitat i l’enteniment).

Segons la *Crítica*, la constitució del coneixement es du a terme per mitjà de la dependència de dues facultats: la “sensibilitat [*Sinnlichkeit*]” i l’“enteniment [*Verstand*]”. La sensibilitat dona els objectes mitjançant la intuïció i la intuïció, al seu torn, esdevé pensada per l’enteniment per mitjà dels conceptes.⁶⁵ Aquesta mútua referència de la sensibilitat i l’enteniment, i la doble dependència que expressa, és a saber, la dependència de la sensibilitat respecte del que és donat i la dependència de l’enteniment respecte del que és rebut per la sensibilitat, dona al coneixement el caràcter finit i humà de només adreçar-se al món de les aparences. La “cosa en si [*Ding an sich*]”, l’origen o fonament de les aparences, no pot ser pensada d’una manera *constitutiva*. Això és així perquè no apareix mai en si mateixa, perquè no hi ha intuïció possible en la qual pugui donar-se.

⁶³ *Kritik der reinen Vernunft* (d’ara endavant KrV) dins *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, 9 vols., Berlín: Walter de Gruyter 1968, vol. III, A XI-XII, p. 9.

⁶⁴ Títol del gravat de la sèrie *Los caprichos* de Francisco de Goya, 1799. En l’explicació d’aquesta estampa del manuscrit del Museu del Prado hi podem llegir: “la fantasía abandonada de la razón produce monstruos imposibles: unida con ella es madre de las artes y origen de las maravillas” (Edith Helman, *Transmundo de Goya*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 221).

⁶⁵ Escriu Kant en la *Crítica de la raó pura*: “Les intuïcions sense els conceptes són cegues i els conceptes sense les intuïcions són buits” (KrV, A 51/B75, vol. III, p. 48).

Fruit d'aquesta impossibilitat, Kant proposa una nova distinció crítica, aquesta vegada entre el sensible i l'intel·lectual, entre el món dels *phaenomena* –les coses tal com apareixen en l'espai i el temps, i el món dels *noumena* –el concepte de les coses tal com són en si. El reialme de la *cosa en si* –el de la realitat en si mateixa– roman, doncs, desconegut per a l'ésser humà, car aquest en té tan sols un accés fenomènic.

El coneixement humà està limitat a les aparences i a tots els conceptes que merament serveixen per entendre el món dels sentits. Més enllà d'això, no hi ha més que un “buit [*leere*]”, una realitat desconeguda en què no podem posar mai el peu, però en la qual tampoc no podem, tanmateix, deixar de pensar. En els *Prolegòmens a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència*, Kant explica:

Així, doncs, hem de pensar un ens immaterial, un món intel·ligible, i un ens superior a tots (purs *noumena*), perquè la raó no troba sinó en aquests ens, com a coses en si, l'acompliment i la satisfacció que mai no pot esperar trobar en la derivació dels fenòmens a partir dels seus fonaments homogenis, i perquè aquests es refereixen realment a quelcom diferent d'ells (per tant, enterament heterogeni), atès que els fenòmens pressuposen sempre una cosa en si i, per tant, l'anuncien, tant si hom la pot conèixer de més a prop com si no.⁶⁶

Si bé és cert que no podem donar, més enllà de tota experiència possible, cap concepte determinat del que puguin ser les coses en si; tampoc no som lliures, segons Kant, d'abstenir-nos enterament d'inquirir sobre elles, ja que l'experiència no satisfà mai la raó:

La raó humana té el singular destí, en un dels seus camps de coneixement, de veure's amenaçada per qüestions que no pot rebutjar, en ser aquestes plantejades per la mateixa

⁶⁶ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (d'ara endavant PkM), dins *Kants Werke*, op. cit., vol. IV, pp. 354-355 [traducció de Gerard Vilar en *Prolegòmens*, Barcelona: Edicions 62, 1996. Aquí i en endavant].

naturalesa de la raó; però a les quals no pot respondre, car sobrepassen totes les seves facultats.⁶⁷

Així, doncs, per tal de comprendre la *unitat* de l'experiència, la "raó [*Vernunft*]" és efectivament capaç de pensar en una base intel·ligible de les aparences, en un fonament totalment "heterogeni" que doni la "satisfacció" i l'"acompliment" que tant necessita. Malgrat no conèixer el que està pensant, la raó pressuposa la *idea* d'una totalitat incondicionada vers la qual remetre totes les condicions, una realitat desconeguda que és alhora límit i condició del pensament.⁶⁸ És en aquest sentit que la raó té un paper en la formació del coneixement, un paper no constitutiu sinó *regulatiu*, en la mesura que presenta un incondicionat per al coneixement condicionat de l'enteniment, del qual, tanmateix, no en pot tenir coneixement ni pressuposar-ne l'existència.⁶⁹

Però la pregunta que ens hem de fer ara per al tema que ens ocupa i que planteja Kant en els seus *Prolegomena*⁷⁰ és la següent: com es comporta la nostra raó respecte de la relació entre allò que coneixem i allò que no coneixem ni coneixerem mai?; ja que, com afirma l'autor, "l'enllaç [*Verknüpfung*]" del conegut amb quelcom completament desconegut (i que sempre hi romandrà) és "real [*wirklich*]" i hom ha de poder,

⁶⁷ KrV, A VII, vol. III, p. 7.

⁶⁸ KrV B 604, vol. IV, p. 388.

⁶⁹ En l'apèndix a la dialèctica transcendental, Kant especifica l'ús regulatiu de les idees de la raó pura: "Sostinc, doncs, que les idees transcendents no són mai d'ús constitutiu, de tal manera que es donin en virtut d'elles els conceptes de certs objectes; i en el cas que s'entenguin d'aquesta manera no són més que conceptes sofítics (dialèctics). Tenen, per contra, un destacat ús regulador, indispensablement necessari, a saber: dirigir l'enteniment a un objectiu determinat en el qual les línies directrius de totes les seves regles convergeixen. Aquest punt de convergència, encara que no sigui més que una idea (*focus imaginarius*), és a dir, un punt del qual no parteixen realment els conceptes de l'enteniment, ja que es troba totalment fora dels límits de l'experiència, serveix per a donar a aquests conceptes la major unitat, alhora que la major amplitud" (KrV, B 672, vol. IV, pp. 427-428).

⁷⁰ Vegeu-ne el capítol conclusiu intítulat: "De la determinació dels límits [*Grenzbestimmung*] de la raó pura" (§ 57-60), corresponent a la tercera part de la pregunta transcendental capital: "Com és possible la metafísica simplement?"

tanmateix, esclarir-lo.⁷¹ I això és el que mira de fer Kant quan, en determinar el concepte d'aquest enllaç, empra la metàfora espacial i geogràfica de la “frontera [*Grenze*]”.⁷²

Segons l'alemany, entre el concepte de “limitació o barrera” [*Schranke*]” i el concepte de “límit o frontera [*Grenze*]” hi ha una diferència essencial: mentre que el primer és una “mera negació que afecta una magnitud en tant que no posseeix integralitat absoluta”, el segon és una negació només en la mesura en què és alhora “quelcom de positiu i complet en si mateix”.⁷³ És a dir, que les limitacions són formes privatives de negació, només es refereixen al terme d'una cosa, com la línia que confina un territori; mentre que les fronteres són, en canvi, *límits interns*, si es refereixen al més ençà d'una cosa és sempre en relació amb el que hi ha més enllà. A diferència de la limitació, el límit o frontera pressuposa sempre un espai que es troba fora d'un cert lloc determinat i l'enclou. És en aquest sentit que el límit és “quelcom de positiu i complet en si mateix”, car ell mateix constitueix l'*espai de relació*.⁷⁴ D'acord amb això, Kant afegeix:

En tots els límits [*Grenzen*] hi ha també quelcom de positiu (per exemple, la superfície és el límit de l'espai corporal, i tanmateix és també un espai; la línia és un espai que és límit de la superfície; el punt el límit de la línia, però tanmateix sempre encara un lloc en l'espai); en canvi, les limitacions [*Schranken*] no contenen més que negacions.⁷⁵

⁷¹ PkM, p. 354.

⁷² PkM, p. 360. Malgrat la importància que té la noció de límit en la filosofia crítica kantiana, són pocs els estudis que se n'han ocupat (cf. A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di “limite” nella filosofia trascendentale di Kant*, Roma: Studium 2003, p. 194n1). A part de l'obra de Gentile, cal destacar els següents: Luca Illeterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento: Verifiche, 1996; Armando Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Milano: Silva, 1963; el capítol de Elio Franzini, “Limite e confini” en *Filosofia del sentimento*, Milano: Mondadori, 1997, pp. 98-170; i els articles de Pietro Faggioto, “ ‘Limiti’ e ‘Confini’ della coscienza humana secondo Kant. Commento al paragrafo 57 dei Prolegomeni”, *Verifiche* 15, 1986, pp. 231-242 i A. Moretto, “ ‘Limite’ e ‘analogia’ in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant”, *Verifiche*, vol. 15, 1986, pp. 341-364.

⁷³ PkM, p. 354; 361.

⁷⁴ PkM, p. 352.

⁷⁵ PkM, p. 354. Per a més detall, vegeu la veu “Grenze” i “Schranke” en Rudolf Eisler, *Kant Lexikon*, París: Gallimard, 1994. També en Howard Caygill, *Kant's Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1995.

Si hom aplica la metàfora de la frontera a la raó i a la seva relació amb el desconegut, l'espai que es limita és el món de l'experiència i el que es presenta més enllà dels límits és el món intel·ligible de les idees. Hom no pot pensar constitutivament més enllà del món fenomènic, ja que això seria usar els conceptes purs de l'enteniment més enllà de tota experiència possible i enredar-se en absurditats i contradiccions. Això no obstant, en l'esforç per comprendre la unitat de l'experiència, la raó condueix l'enteniment *més enllà* de si mateix, fins al "punt de contacte de l'espai ple (l'experiència) amb l'espai buit (del qual no podem saber res, els *noumena*)" i, en fer-ho, *posa* clarament *la frontera* de l'esfera de la seva aplicació.⁷⁶ D'aquesta manera, el conegut i el desconegut entren en relació l'un amb l'altre i es troben en una ambigua i liminar situació:

Com procedeix la raó per limitar [*begrenzen*] l'enteniment en aquests dos camps? L'experiència, que conté tot el que pertany al món dels sentits, no es limita [*begrenzt*] a si mateixa: de tot condicionat sempre va només a un altre condicionat. Allò que ha de limitar-la cal que es trobi enterament fora d'ella, i aquest és el camp dels ens purament intel·ligibles. Però aquest és per a nosaltres un espai buit en la mesura que es tracta de la *determinació* de la naturalesa d'aquests ens intel·ligibles i que, si ho examinem amb conceptes dogmàticament determinats, no podem anar més enllà del camp de

⁷⁶ PkM, p. 354. Elio Franzini afirma que l'ús del vocabulari geogràfic serveix a Kant per dibuixar un "mapa de la raó". Des d'aquesta perspectiva, la distinció semàntica entre límits i limitacions esdevé una distinció crucial en la filosofia transcendentel kantiana, ja que les limitacions poden ser traspassades, però els límits han de ser fonamentats en relació amb l'experiència. De fet, amb referència a l'experiència de les fronteres i a través del traspàs de les limitacions, hom pot trobar la regla de la fonamentació del coneixement i el seu territori (op. cit, p. 99). Essent així, Kant estableix el "territori de l'intel·lecte" i defineix el criteri de veritat en el camí del coneixement: "No solament hem recorregut el territori de l'enteniment pur i n'hem examinat curiosament cada part, sinó que hem comprovat, a més, la seva extensió i assenyalat la posició de cada cosa. Aquest territori és una illa que ha estat enclosa per la mateixa naturalesa entre límits invariables [*Grenzen eingeschlossen*]. És el territori de la veritat –un nom atractiu– i està rodejat per un oceà ampli i borrascós, verdadera pàtria de la il·lusió, on algunes boires i alguns gels que es desfan promptament produeixen l'aparença de noves terres i enganyen una i altra vegada amb vanes esperances al navegant ansiós de descobriments, portant-lo a aventures que mai no es capaç d'abandonar, però que tampoc no pot concloure. Abans d'aventurar-nos en aquest mar per explorar-lo en detall i assegurar-nos que podem esperar-ne alguna cosa, serà convenient donar una ullada al mapa del territori que volem abandonar i indagar primer si no podríem per ventura accontentar-nos amb el que conté, o bé si no hauríem de fer-ho per no trobar terra en la qual establir-nos" (KrV, B294-295, vol. IV, p. 202). Vegeu també A 759/B787.

l'experiència possible. Però com que un límit [*Grenze*] és quelcom de positiu, que pertany tant a allò que està en el seu interior com a l'espai que es troba fora d'un conjunt donat, és doncs un coneixement positiu real, del qual la raó només participa perquè s'estén fins en aquest límit [*Grenze*], però sense intentar ultrapassar-lo, car llavors es trobaria davant d'un espai buit en el qual certament pot pensar formes per a les coses, però no les coses mateixes. Ara bé, la limitació [*begrenzung*] del camp de l'experiència per quelcom que altrament li és desconegut és tanmateix un coneixement que li resta a la raó en aquesta situació; puix que amb això no es queda closa dins del món sensible ni vagareja fora d'aquest, sinó que es limita [*einschränkt*], com correspon a un coneixement dels límits, simplement a la relació [*Verhältnis*] d'allò que està fora d'aquests amb allò que està contingut a l'interior.⁷⁷

Limitar [*einschränken*] el coneixement als fenòmens implica establir un “més enllà” dels fenòmens mateixos, una espècie d'espai obert que és allí, però en el qual no podem entrar. Tanmateix, en la frontera (*Grenze*) de tot ús legítim, la raó pot pensar, si més no, “la relació”: la relació *entre* el fenomen i el seu més enllà, *entre* el conegut món de l'experiència i el desconegut món dels ens del pensament. És clar que aquesta relació *no* és constitutiva, no designa una relació objectiva d'un objecte real amb les coses sinó una relació subjectiva del nostre pensament amb els propis objectes. La realitat d'aquesta relació és merament ideal, ja que, més que a la realitat, correspon a la necessitat del pensament. Kant fa d'aquesta relació una estructura de significació que anomena “analògica” o “simbòlica”:

Quan dic que estem obligats a considerar el món *com si* fos obra d'un enteniment i d'una voluntat supremes, realment no dic sinó que, així com un rellotge, un vaixell o un regiment es relacionen amb un rellotger, un enginyer o un coronel, així el món sensible (o tot el que constitueix el fonament d'aquest conjunt de fenòmens) es

⁷⁷ PKM, pp. 360-361.

relaciona amb el desconegut que certament no conec segons el que és en si mateix, però sí segons el que és per a mi, és a dir, en relació amb el món del qual sóc part.⁷⁸

A diferència de l'antropomorfisme *dogmàtic* que atribueix a l'ens suprem les propietats en si amb les quals pensem els objectes de l'experiència, l'antropomorfisme *simbòlic*, tot concernint el llenguatge i no l'objecte mateix, les atribueix a la seva relació amb el món. Essent així, la raó enllaça el món dels sentits amb el món intel·ligible de les idees, però només en tant que pensa la relació que estableixen, és a dir, en tant que pensa el que és *per a nosaltres*, no *en si*. D'això se'n desprèn que el que relaciona el conegut amb el desconegut és encara una mera analogia, que no pot donar coneixement determinat de res i que segueix preservant la *qualitat heterogènia* d'ambdós elements. Kant és directe amb això:

Un tal coneixement [entre el finit i l'infinit] és un coneixement *per analogia*, mot que no significa, com és comú, una semblança imperfecta entre dues coses, sinó una semblança perfecta de les relacions entre coses enterament dissemblants. Mitjançant aquesta analogia, resta un concepte de l'ens suprem prou determinat *per a nosaltres*, encara que l'hem privat de tot allò que el podia *determinar* absolutament i *en si*; car el determinem tanmateix relativament al món i, per tant, a nosaltres, i amb això en tenim prou.⁷⁹

Hom ha de recordar en tot moment la intenció crítica del discurs kantianista de la frontera. Si allò que relaciona el conegut amb el desconegut és un "símbol", aleshores no podem dir que el límit doni cap coneixement determinat de l'infinit. Com aclareix el mateix autor en el principi del paràgraf 59 dels *Prolegomena*, "m'he servit del símbol del límit [*Sinnbildes einer Grenze*]" per fixar les limitacions [*Schranken*] de la raó en el seu ús

⁷⁸ PkM, pp. 357-358. Per a un tractament sobre el concepte d'analogia kantiana, vegeu Pietro Faggionato, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Milano: Massimo, 1989.

⁷⁹ PkM, pp. 357-358.

legítim”; per a fixar, doncs, l’ús no constitutiu, regulatiu, pràctic, analògic i simbòlic de la raó. Continua Kant:

Si l’ordre d’evitar tots els judicis transcendents de la raó pura, l’enllacem amb l’ordre aparentment contrària d’anar fins als conceptes que es troben fora del camp de l’ús immanent (empíric), ens adonarem que ambdues poden coexistir, però només precisament en el límit [*nur gerade auf der Grenze*] de tot ús legítim de la raó; car aquest pertany tant al camp de l’experiència com al dels ens de pensament, i alhora així aprenem com aquelles idees tan remarcables serveixen només per a la determinació dels límits [*Grenzebestimmung*] de la raó humana, això és, per una banda, per a no estendre il·limitadament [*unbegrenzt*] el nostre coneixement experimental de manera que no ens quedés res més per conèixer que el món i, per altra banda, tanmateix, per no ultrapassar els límits de l’experiència [*nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen*] i no jutjar les coses exteriors a ella com a coses en si.⁸⁰

Per una tendència natural, la raó ens condueix fins al límit objectiu de l’experiència, és a dir, fins a la relació amb alguna cosa que, tot i no ser objecte d’experiència, n’és tanmateix el fonament. Kant sosté que aplicar predicats anàlegs a allò que és desconegut no dona coneixement de com és *en si*, però sí que dona coneixement de la *relació* que hi establím. Així doncs, els límits del coneixement no tan sols ens impedeixen d’“anar més enllà” sinó també d’afirmar que més enllà d’ells no hi ha res. Al contrari, gràcies als propis límits, la raó veu al seu entorn un espai de realitat que no pot conèixer, però tampoc negar. El límit o frontera, com aquell punt en què “l’espai ple (l’experiència)

⁸⁰ PkM, pp. 356-357. La distinció entre límit i limitació defineix, doncs, una relació de coneixement, “no descriu regions ontològiques de realitat sinó els territorials camins del pensament” (Elio Franzini, op. cit., p. 99). Essent així, el límit, com a frontera (*Grenze*), identifica l’ús correcte de la raó en relació amb l’experiència i posa l’existència de la cosa en si com a condició de possibilitat de l’experiència; marca, per dir-ho així, “el territori de la veritat” de què parlava Kant en l’anterior citació de la nota 76, l’àmbit de l’ús legítim; el *limes*. La limitació (*Schranke*), com aquella restricció que la raó mira constantment d’ultrapassar, estableix, en canvi, la relació entre el sensible i el suprasensible, marca, per continuar amb la metàfora kantiana, l’“oceà ampli i borrascós” que hi ha més enllà del territori, allò que hi ha “més enllà del límit” i que la raó no pot assolir mai; el *terminus*.

toca amb “l’espai buit (del qual no podem saber res, els *noumena*)”⁸¹ esdevé una realitat del tot ambigua: negativa i positiva alhora, constrictiva i constitutiva, delimitadora i possibilitadora. El paral·lel amb Kierkegaard és d’allò més interessant, en parlaré més endavant.⁸²

1.2. Hegel i el límit en la dialèctica de l’assumpció de la negació

Igual que Kant, Hegel diferencia el concepte de límit o frontera (*Grenze*) del de limitació o barrera (*Schranke*) però, a diferència del primer, qui concep el límit de la raó com una frontera absoluta i infranquejable, Hegel el defineix com una frontera “homogènia [*gleichartig*]” al pensament i, per tant, com una limitació (*Schranke*) de l’enteniment que és *assumida* (*aufgehoben*) per la raó mateixa.⁸³

En la *Ciència de la lògica*, concretament en la “Doctrina de l’ésser”, en la qual Hegel discuteix sobre l’estructura del finit, aquest dóna la seva pròpia versió del “límit [*Grenze*]”. Segons l’autor, una entitat finita té un límit (*Grenze*) en aquella determinació qualitativa i interna a si mateixa que defineix i constitueix el que és. Un límit és, per tant, allò que fa que l’entitat finita sigui el que és i *no sigui* una altra cosa. “Solament en el seu límit [*nur in seiner Grenze*] és alguna cosa [*Etwas*] allò que és”, afirma Hegel en la *Ciència de la lògica*.⁸⁴ De fet, en aquesta obra Hegel comença

⁸¹ PkM, p. 354.

⁸² Vegeu el punt 1.3., i en especial el capítol 2.

⁸³ La distinció que sorgeix de la reflexió kantiana sobre els conceptes de *Grenze* i *Schranke* com a modalitats de comprensió del límit opera de manera particularment significativa, tot i que amb diferent intenció, dins de l’horitzó filosòfic postkantian, no solament en Hegel, sinó també en les filosofies de Fichte i Schelling, per exemple. A tenor d’això, Claudio Cesa ha cridat l’atenció sobre el fet que la problemàtica del límit “é uno di quelli centrali della filosofia classica tedesca, ed è denso di implicazioni logiche ed etiche” (“Nota del revisore”, en G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 vols., Bari, 1968, pp. XXXVI-XLIV). Per a una visió global del concepte de límit en Hegel, vegeu les entrades “Grenze” i “Schranke” en Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1992.

⁸⁴ *Wissenschaft der Logik* (d’ara endavant, WL) en G. W. Hegel, *Werke in zwandig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., 1969-1971, vol. 5, p. 137. Com escriu Félix Duque, “la peraltació del

parlant del límit en termes absolutament kantians, bo i valent-se de la mateixa metàfora geomètrica euclidiana de la qual se servia Kant per il·lustrar la positivitat de la modalitat de la *Grenze*, és a saber, que no és una negació que de fora estant constrenyi, sinó “fonament” i “principi” d’allò que delimita:⁸⁵

El *punt* no és doncs solament de tal manera límit [*Grenze*] de la *línia* que aquesta cessi simplement en ell, en tant que estar, estigui fora d’ell; la *línia* no és solament de tal manera límit de la *superfície* que aquesta cessi simplement en la línia, com tampoc la *superfície* en tant que límit del *cos*. Sinó que dins del punt s’inicia també la línia; ell és el seu inici absolut [*ihr absoluter Anfang*] i constitueix el seu *element*, tal com la línia l’element de la superfície, i la superfície el del *cos*. Aquests límits [*Grenzen*] són així al mateix temps el principi d’allò que delimiten [*Prinzip dessen, das sie begrenzen*], igual que l’u és per exemple límit [*Grenze*] com a número cent, però també element de la centena entera. L’altra determinació consisteix en la inquietud de l’alguna cosa en el seu límit [*die Unruhe des Etwas in seiner Grenze*], on és immanent, és a dir, consisteix en ser ell la *contradicció* que l’impulsa més enllà de si mateix [*über sich selbst hinausshickt*].⁸⁶

En la mesura, però, que el punt és aquesta dialèctica de si mateix que condueix a convertir-se en línia, la línia, la dialèctica cap a convertir-se en superfície i la superfície la de convertir-se en l’espai total,⁸⁷ Hegel concedeix una consideració *dinàmica* al límit kantian, atès que, a banda de determinar i circumscriure una cosa, el límit és ara allò que *també inclou*, dins de si mateixa, l’oposat de la cosa, la seva

límite como categoría fundamental del ‘estar ahí’, de la existencia óntica, constituye uno de los rasgos más originales de la filosofía hegeliana (y permite comprender de antemano la atención con que estudiará el cálculo infinitesimal, central justamente en la noción de *paso al límite*). ‘Algo’ existe no dentro de sí (*in sich*) ni fuera de sí, sino dentro de su límite o frontera (*Grenze*)” (*Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998, p. 614).

⁸⁵ Per emprar una de les metàfores kantianes, diríem que, així com la resistència de l’aire permet de volar l’ocell, el límit de la raó no és res que de fora estant constrenyi, sinó quelcom que, per contra, fa possible la raó mateixa (KrV A5, vol. III, p. 19).

⁸⁶ WL, vol. 5, p. 137.

⁸⁷ Ídem.

pròpia negació.⁸⁸ Per això, segons Hegel, “la línia neix pel *moviment* del punt”.⁸⁹ En efecte, lluny d’una concepció positiva del límit com a element del continu, Hegel proposa aquí una concepció *novament negativa*, contradictòria, del límit, com l’“expressió de la inquietud de l’alguna cosa”, això és, l’element que porta a alguna cosa a superar-se a si mateixa –negant-se– i remetent a una realitat superior.⁹⁰ I cal accentuar en Hegel la *negació immanent* que implica el fet de ser “el que és” *en la mesura en què* “no s’és” una altra cosa, car quan aquesta negació és oposada, el “límit [*Grenze*]” esdevé “limitació [*Schranke*], i d’aquí la novetat hegeliana:

El límit [*Grenze*] que així constitueix la determinació d’alguna cosa, mes de tal manera que al mateix temps està determinat com a no ésser d’aquesta, és *limitació* [*Schranke*]. Però, dins d’aquesta referència al límit, o sigui a si mateix com a limitació, l’ésser en si mateix de la determinació és *haver de ser* [*Sollen*]”. El límit que és en general en l’*estar* no és limitació. Per ser-ho, l’*estar* ha d’*ultrapassar* [*über sie hinausgehen*] al mateix temps *el límit*. Ha de referir-se *a aquest com a un no ens*. L’*estar* d’alguna cosa *no fa sinó* jaure tranquil·lament indiferent *juntament amb* el seu límit, per dir-ho així. Però alguna cosa ultrapassa el seu límit solament en la mesura en què és l’ésser-assumit d’aquest [*Aufgehobensein*]. I com que el *límit és* la determinació mateixa, alguna cosa s’ultrapassa amb això a si mateixa.⁹¹

⁸⁸ Com apunta Luca Illetterati, “in quanto principio della cosa che è altro ed uguale rispetto a ciò di cui esso è limite, esso non è infatti solo elemento della cosa, ma elemento generatore” (op., cit., p. 42).

⁸⁹ WL, vol. 5, p. 137.

⁹⁰ El límit (*Grenze*), vist des de l’alguna cosa que *afecta* i en la qual és inherent, esdevé limitació (*Schranke*). Com apuntava Kant en la distinció *Grenze / Schranke*, la *Schranke* és una “barrera”, quelcom que incita a ésser saltat. Les limitacions són mòbils, això és, poden i han de ser ultrapassades, no així els límits que, en el cas del coneixement, han de ser fixats *a priori*: aquest és justament el quefer de la *Crítica*. Com n’explicita l’autor, les ciències estan sempre restringides en el seu saber, per això es veuen amb la necessitat d’avançar; el límit del cognoscible i de l’experiència possible és, en canvi, fix i insuperable: “La nostra raó no és una espècie de planúria d’extensió indefinida i de límits coneguts només de manera general, sinó que més aviat ha de ser comparada amb una esfera el radi de la qual pot trobar-se partint de la curvatura de la seva superfície (partint de la naturalesa de les proposicions sintètiques a priori); des d’aquí podem igualment assenyalar amb seguretat el volum i els límits de l’esfera” (KrV A762/B790, vol. IV, p. 497).

⁹¹ WL, vol. 5, p. 142.

Això és el que passa amb els límits (*Grenzen*) de l'èsser humà –pensa Hegel–, ja que quan una persona s'adona dels límits que alhora el confinen i el constitueixen, sent la necessitat de transgredir-los, i aleshores el límit *passa a ser* la limitació de què Kant el distingia, però sense fer efectiva la distinció en el propi pensament. Hegel aclareix en el suplement del paràgraf 386 de l'*Enciclopèdia*:

Ens fem finits per mitjà de rebre un altre en la nostra consciència. Però en tant que coneixem aquest altre, estem més enllà d'aquest límit [*Schranke*]. Solament el qui no coneix està limitat [*beschränkt*], atès que no coneix el seu límit; per contra, aquell qui coneix el seu límit, el coneix, no com un límit del seu coneixement sinó com a quelcom conegut, com a quelcom que pertany al seu coneixement. Solament el desconegut seria un límit del coneixement, mentre que el límit conegut no ho és; conèixer el propi límit significa, per tant, conèixer la pròpia il·limitació [*Unbeschränktheit*]. Però quan parlem de l'esperit com a il·limitat, com a vertaderament infinit [*unendlich*], no volem dir que el límit no estigui absolutament present en l'esperit; més aviat cal reconèixer que l'esperit ha de determinar-se a si mateix [*sich bestimmen*] i amb això fer-se finit, limitat [*beschränken*]. Però l'enteniment [*Verstand*] s'equivoca a considerar aquesta finitud com una cosa rígida – a considerar la diferència del límit i la infinitud com a absolutament fixa i, en conseqüència, mantenir que l'esperit és *o bé* limitat *o bé* il·limitat. La finitud, vertaderament entesa, està, com ja s'ha dit, continguda en la infinitud, i el límit, en la il·limitació. L'esperit, per tant, és *tant* infinit *com* finit i *ni* sols una cosa *ni* sols l'altra; roman infinit en la seva finitització, atès que supera la finitud en si mateixa [*er hebt die Endlichkeit in sich auf*], res és en ell una cosa fixa, un ésser [*ein Seiendes*], tot és, més aviat, solament un ideal, un mer aparèixer [*ein nur Erscheinendes*].⁹²

Altrament dit: si hi ha un límit, aleshores hi ha alguna cosa més enllà d'aquest límit, i si sóc jo qui és conscient del límit, aleshores he de ser jo també qui és conscient del

⁹² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (d'ara endavant, *Enz.*) en *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., vols. 8-10, vol. 10, pp. 36-37. Val a dir que aquest suplement no consta en la traducció castellana de Ramon Valls Plana (Madrid: Alianza Editorial, 1997).

que hi ha més enllà. Per tant, en assignar un límit als meus poders cognitius, ja hi sóc, d'alguna manera, més enllà.⁹³ Segons Hegel, el mateix gest de traçar un límit és ja signe d'haver-lo traspassat. És per aquest motiu que, en l'*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques*, la demarcació kantiana dels límits del coneixement és descrita com una empresa d'allò més absurda:

És la màxima incoherència concedir, per una banda, que l'enteniment coneix únicament fenòmens i afirmar, per l'altra, que aquest coneixement és *quelcom absolut*, dient: el coneixement no pot anar més enllà, aquesta és la limitació absoluta, *natural* del saber humà [*die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens*]. Les coses naturals són limitades [*beschränkt*] i solament són tals mentre no *saben res* de les seves limitacions generals, en la mesura en què la seva determinitat és només una limitació *per a nosaltres*, no *per a elles*. Quelcom se sap com a limitació [*Schranke*] o falta, és més, quelcom se sent com a limitació o falta només quan hom hi està, al mateix temps, *més enllà* [*darüber hinaus ist*].⁹⁴

La distinció entre el que són les coses en si mateixes i el que són per a la consciència o el coneixement ha de ser, per consegüent, una distinció traçada en el si de la consciència mateixa, una distinció *inherent* al coneixement mateix.⁹⁵ Si la *cosa en si* fos irremeiablement inaccessible i incognoscible, aleshores, pensa Hegel, seria

⁹³ En la *Ciència de la lògica*, Hegel relaciona la noció de *Schranke* (limitació) amb la de *Sollen* (haver d'esser) en la mesura en què una *Schranke* és, en certa manera, "un *Grenze* que ha de ser superat". Escriu Hegel: "Com a haver de ser [*Sollen*], l'alguna cosa es troba per tant elevada per damunt de la seva limitació [*über seine Schranke hinaus*], però viceversa solament en tant que haver de ser té la seva limitació. Els dos són inseparables. Alguna cosa té una limitació en tant que la seva destinació té la negació, i la destinació és també l'èsser-assumit de la limitació [*das Aufgehobensein der Schranke*]" (WL, vol. 5, p. 143).

⁹⁴ Enz., §60, vol 8, p. 144.

⁹⁵ Ja Maimon posa de manifest la contradicció performativa que implica el fet de pensar quelcom que no és pensat en la consciència o d'admetre quelcom que es troba fora de la consciència, afectant-la d'alguna manera (Vegeu Salomon Maimon, *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*, Berlín: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1790, p. 29). Jacobi, per la seva banda, ataca el concepte kantian de *cosa en si* dient que sense la pressuposició d'un tal concepte no es pot entrar en el sistema i amb ella tampoc no s'hi pot romandre (Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau: Loewe, 1787, p. 233).

simplement inexistent. El fet d'atribuir-li existència implica conèixer-la i el que cal és augmentar-ne precisament el coneixement:

La limitació [*Schranke*], la falta de coneixement es determinen solament *com a* limitació o falta per *comparació* amb la idea *disponible* de la universalitat, de quelcom enter i perfecte. És mera inconsciència, per tant, no adonar-se que la mateixa designació de quelcom com a finit [*Endlichen*] o limitat [*Beschränkten*] inclou la prova de la *presència efectiva* de l'infinit [*der wirklichen Gegenwart des Unendlichen*] i l'il·limitat [*Unbeschränkten*], que el saber sobre el límit [*Grenze*] només es pot donar quan el que està mancat de límit [*das Unbegrenzte*] està situat *d'aquesta banda*, en la consciència.⁹⁶

Amb aquesta objecció, Hegel assumeix (*aufheben*) i dinamitza alhora la subtil i capital distinció que establia Kant en la *Crítica*, a saber, la diferència real, profunda i insuperable entre l'ordre del pensar i l'ordre del conèixer, entre la facultat de l'“enteniment [*Verstand*]” i la de la “raó [*Vernunft*]”. Recordem que, per a Kant, hi ha coses que poden i *han de ser* pensades, però no hi ha manera humana de conèixer-les.⁹⁷

Un hiat separa les idees de la raó de les realitats ignotes a les quals fan referència, i és justament aquesta separació el que fa que l'empresa de demarcar els límits de la raó sigui factible i altament necessària. És més, la diferència que hi ha entre allò que pot ser conegut i allò que solament pot ser pensat exigeix i permet a Kant l'acte de demarcar un límit al coneixement; un límit que, com a frontera (*Grenze*), confina el nostre coneixement, alhora que l'obre a un més enllà incognoscible.⁹⁸

⁹⁶ Enz., §60, vol 8, p. 144. Vegeu també WL, vol. 5, pp. 119-122.

⁹⁷ Fins a cert punt, és clar, ja que, segons Kant, hom pot pensar el que vulgui amb la condició de no contradir-se: “Per a conèixer un objecte es requereix que jo pugui provar-ne la possibilitat [...]. Però jo puc pensar el que vulgui sempre que no em contradigui a mi mateix, això és, quan el meu concepte no és sinó un pensament possible” (KrV B XXVIIn., p. 17).

⁹⁸ Kant és conscient que l'experiència no satisfà mai la raó, motiu pel qual posa l'èmfasi en la “disposició natural” que aquesta té de pensar allò que està més enllà del límit fenomènic, però no de conèixer-ho: “Però la metafísica, en els assaigs dialèctics de la raó pura (que no són escomesos arbitràriament o agosaradament, sinó que la naturalesa mateixa de la raó la hi empeny) ens condueix a límits [*Grenzen*], i a les idees transcendents, precisament perquè hom no pot defugir-les ni tampoc

Hegel, però, no pot acceptar aquesta distinció com un límit estàtic i fixat *a priori*; ja que, per a ell, l'àrea del que pot ser pensat és, de manera immediata, l'àrea del conèixer o, millor dit, l'àrea del "coneixement absolut [*absolute Wissen*]". Tot i que manté la distinció kantiana entre *Verstand* i *Vernunft*, Hegel n'interpreta la relació d'altra manera. Segons el suabi, l'activitat i la força de l'enteniment, com a facultat dels conceptes i el judici, és la de separar els oposats, cosa que vincula aquesta facultat a la "fixesa" i el "repòs", mentre que la raó, com a facultat de les idees, gaudeix de la capacitat dialèctica i especulativa d'ex-posar les contradiccions que hi ha implícites en les abstraccions de l'enteniment i reconciliar-les, cosa que vincula aquesta facultat a la fluïdesa, el "moviment" i l'"esdevenir".⁹⁹ Si Hegel pot convertir la *Grenze* en una mera *Schranke* és en virtut de recuperar la *Vernunft* com a facultat cognoscitiva, en tant que la raó no està en ell restringida per l'insuperable límit de l'experiència possible, sinó *constituïda* per la negativitat de les seves determinacions.

La filosofia de Hegel es defineix, de fet, com la temptativa d'unificar les radicals distincions (conèixer/pensar, fenomen/cosa en si, subjecte/objecte, etc.) que Kant deixava emfàticament en l'epistemologia, i concebre-les com a manifestacions reals de la naturalesa de l'ésser. La unitat és, per a Hegel, l'objectiu fonamental de tota filosofia, el principi de superació de tot sistema dualístic, particularment el de Kant:

En la mesura que la filosofia kantiana roman sense més en la contraposició i en converteix la identitat en el final absolut de la filosofia, això és, en el pur límit [*reinen*

realitzar-les mai, serveixen no solament per mostrar-nos els límits reals de l'ús pur de la raó [*wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen*], sinó també la manera de determinar-los [*zu bestimmen*]; aquest és el fi i la utilitat d'aquesta disposició natural de la nostra raó [*dieser Naturanlage unserer Vernunft*] que ha engendrat la metafísica com el seu fill preferit, la procreació del qual, com tota altra en el món, no s'ha d'atribuir a una atzarosa casualitat, sinó a un germen originari sàviament organitzat per a grans fins" (PkM, p. 353).

⁹⁹ Vegeu *Phänomenologie des Geistes* (d'ara endavant, PhG) en *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., vol. 3, pp. 35-38 [traducció de Joan Leita en *Fenomenologia de l'esperit*, 2 vols., Barcelona: Editorial Laia, 1985. Aquí i en endavant].

Grenze], que és solament negació, aleshores no pot en canvi descobrir com la tasca de la filosofia la de resoldre fins al seu final les contradiccions que troba, que són captades ja com a esperit i món, ja com a ànima i cos, com a jo i naturalesa, etc... Sinó que la seva única idea, l'única que té per a ella realitat i vertadera objectivitat, és l'absolut ésser suprimit de la contraposició. Però aquesta absoluta identitat no és un postulat subjectiu universal irrealitzable sinó l'única vertadera realitat, ni n'és tampoc el coneixement una fe, això és, un enllà per al saber, sinó el seu únic saber.¹⁰⁰

Kant donava prioritat al subjecte, de manera que res no podia conèixer-se sense estar en relació amb el jo transcendental. I, tanmateix, subsistia sempre un element exterior a la subjectivitat, el qual romanía essencialment i permanentment desconegut. La *cosa en si*, l'únic obstacle que prevenia el jo transcendental de convertir-se en un principi absolut és, per a Hegel, el que ha de ser superat; el destorb a què ha de fer front tot coneixement que, lluny de centrar-se, com feia en Kant, en la consciència de la finitud de la raó, se centra ara en la cara més absoluta i infinita de l'ésser humà. Dins d'aquest marc absolut, el límit continua tenint un paper essencial, però la seva funció difereix altament de la kantiana: el límit no representa un “vedat”¹⁰¹ per al coneixement, ans al contrari, és el repte que desafía el coneixement a anar més enllà de si mateix.

Escriu Hegel en la *Ciència de la Lògica*:

¹⁰⁰ *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* en *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., vol. 2, p. 302. A diferència de Kant, per a Hegel és impossible pensar (a nivell de l'enteniment) sense contradir-se, ja que “totes les coses són en si mateixes contradictòries [*widersprechend*]” (WL, vol. 6, p. 73). La contradicció no és res propi del llenguatge o del pensament, sinó de les *coses mateixes*, i el pensar, el pensar de veritat, “especulatiu”, consisteix justament a aixecar (*aufheben*) les contradiccions en què necessàriament cau aquest enteniment en el que tant confiava Kant. Escriu Hegel en l'*Enciclopèdia*: “Aquesta noció, a saber, que la contradicció que s'assenta en el racional mitjançant les determinacions de l'enteniment és *essencial* i *necessària*, s'ha considerar com un dels avenços més importants i profunds de la filosofia dels temps moderns. Tot el que té de profund aquest punt de vista, ho té de trivial la solució; aquesta consisteix solament en una tendresa envers les coses mundanes. Es considera, en efecte, que l'entitat mundana no pot tenir en ella mateixa la màcula de la contradicció, sinó que aquesta *solament* es pot atribuir a la raó que pensa, a l'*essència* [*Wessen*] de l'*esperit*” (Enz., vol. 8, p. 126-127).

¹⁰¹ “El concepte de noümen no és res més que un concepte límit destinat a posar vedat a les pretensions de la sensibilitat” (KrV A 255, vol. IV, p. 166).

L'horror habitual que el pensar –el representatiu, no l'especulatiu– té davant la contradicció, igual que la naturalesa davant del *vacuum*, rebutja aquesta conseqüència [de la unitat], ja que es queda estancat en la unilateral consideració de la *dissolució* de la contradicció en no-res, sense reconèixer-ne el cantó positiu, segons el qual esdevé *activitat absoluta* i fonament absolut.¹⁰²

Per a Kant, el camí de la raó és *discontinu*, més enllà del límit no hi ha més terreny per caminar, sinó únicament una enorme buidor que provoca la caiguda del caminant cada vegada que pretén seguir amb la marxa –pensem, per exemple, en els sofismes (*paralogismes* i *antinòmies*) en què ensopega la raó quan s'aventura a anar més enllà del límit de l'experiència possible. Per a Hegel, en canvi, el camí de la raó és *continu*, més enllà del límit hi ha més terreny per caminar i el límit (*Grenze*) és aquell obstacle (*Schranke*) que, un cop superat, dóna *l'impuls* per continuar endavant, l'entrebanc necessari que dóna a la raó el poder de *saltar per damunt* de les limitacions de l'enteniment.¹⁰³ Ara ja no tenim la necessitat d'aturar-nos, sinó que podem i, a més, “devem [*Sollen*]” seguir endavant; superant, això sí, tota barrera que obstrueixi la nostra marxa.

Així, doncs, més que la frontera que ens alerta del desconegut i de la “il·lusió [*Shein*]” que n'ocasiona el pretès coneixement, el límit esdevé en Hegel la frontera que *cal ultrapassar* per adquirir un coneixement, no transcendental ni ideal, sinó “real [*wirklich*]”¹⁰⁴ del desconegut; un coneixement superior i més “elevat” en tant que integrador del *moment decisiu* en què el saber *incorpora la pròpia negativitat*. D'aquesta

¹⁰² WL, vol. 6, p. 77.

¹⁰³ El límit conté, en Hegel, el moment de negació sense el qual no hi hauria afirmació ni superació possibles (cf. Enz., § 50). El límit és un moment necessari, un moment que és assumit (*aufgehoben*) per la raó i que permet la realització d'un salt (cf. WL, vol. 5, p. 437). Altre cop el paral·lelisme amb Kierkegaard és d'allò més interessant. En parlarem més endavant.

¹⁰⁴ La distinció entre *Realität* (realitat donada, “bruta”) i *Wirklichkeit* (realitat que *es dóna* de manera efectiva) és fonamental per a entendre la filosofia hegeliana, ja que és en el segon dels dos termes que Hegel entén superar Kant. Segons aquell, en el món es donen realitats que són com *han de ser*, realitats que s'adeqüen al propi concepte o essència i que són, per tant, realitats efectives (*Wirklichkeit*), “realitats en si” també *per a nosaltres*.

manera, paral·lismes i antinòmies no són més conseqüència de la marxa d'una raó impotent, ans *marca negativa* de la marxa d'una raó que se supera.¹⁰⁵ Escriu Hegel en l'*Enciclopèdia*:

L'elevació [*Erheben*] del pensament sobre el sensible, la seva *sortida* [*hinausgehen*] per damunt del finit fins a l'infinit, el *salt* [*Sprung*] que es dona cap al suprasensible trencant les sèries del finit, tot això és el pensar mateix; aquest transitar [*Übergehen*] és *únicament pensar* [*nur Denken*]. Si un trànsit d'aquesta índole no pot realitzar-se, això significa que no s'ha de pensar. Els animals, en efecte, no donen aquest pas; són *ells* els que es queden parats en la sensació i en la intuïció empírica i per això no tenen religió [...]. El gran error consisteix a voler conèixer la naturalesa del pensar solament sota la forma pròpia de l'enteniment.¹⁰⁶

Les contradiccions no es troben, per a Hegel, solament en el pensament sinó també en el món: “El punt capital que s'ha d'advertir és que allò que és antinòmic no solament es troba en els quatre objectes específics presos de la cosmologia, sinó més aviat en *tots* els objectes de tots els gèneres, en *totes* les representacions, conceptes i idees”.¹⁰⁷ Però, mentre que el pensament, segons l'enteniment, aïlla els diversos aspectes de les coses, el pensament, segons la raó, aprehèn les coses en la seva totalitat, o sia, des d'un punt de vista superior que domina les diferències davant les quals l'enteniment s'atura.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Vegeu la crítica que fa Hegel a les antinòmies kantianes en *Enz.*, §48, vol. 8, 126ss. Com examinarem en el capítol 2, la marca negativa de la raó juga un paper central en el pensament kierkegaardí, tot i que en aquest darrer, i per dir-ho en paraules d'un dels seus pseudònims, sempre es “manté la ferida de la negativitat oberta” (SKS 7, 84).

¹⁰⁶ *Enz.*, §50, vol. 8, p. 131-132.

¹⁰⁷ *Enz.*, §48.

¹⁰⁸ En la *Diferència dels sistemes de Fichte i Schelling*, Hegel confirma aquesta afirmació en oferir una caracterització completa del que ha d'entendre's per reflexió: “en el cas que la situació de la necessitat de la filosofia sigui posada per la reflexió, han de donar-se dues pressuposicions: Una és l'Absolut mateix, el fi que es cerca [...]. L'altra seria l'emergència de l'ésser separat de la consciència a partir de la totalitat, l'escissió en ésser i no ésser, en concepte i ésser, en finitud i infinitud [...]. La tasca de la filosofia consisteix precisament a reunir aquestes pressuposicions” (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* en *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., vol. 2, pp. 24-25. De bell antuvi, Hegel es distancia de

D'aquesta manera, lluny de ser "limitada [*beschränkt*]" com en Kant, la raó hegeliana es presenta capaç de resoldre les contradiccions en una unitat superior, de reconduir les diferències cap a la identitat. Aquesta és l'essència de la dialèctica hegeliana i és així com el límit kantià es converteix en "el moment de negació [*Moment der Negation*]" de la seva lògica: "Allò que és lògic, segons la forma, té tres moments: α) l'*abstracte* o propi de l'enteniment; β) el *dialèctic* o *racional-negatiu*; γ) l'*especulatiu* o *racional-positiu*".¹⁰⁹

Allò que és lògic, o millor dit, allò que és *lògic-real*, puix que afecta tant a les idees com a les coses, és un automoviment que consisteix en tres moments: en un primer, (α) l'enteniment aïlla les determinacions; (β) aquestes s'oposen, en un segon moment, i sorgeix la contradicció; finalment, en un tercer moment, (γ) la raó aprehèn la unitat de les determinacions en la seva oposició.¹¹⁰ Inserit en el moviment d'aquesta lògica, el límit esdevé el "motor" del procés dialèctic: "el negatiu [*das Negative*]"¹¹¹ El límit és justament "allò amb què s'enfronta la raó", una "*determinada* negació [*bestimmte Negation*]"¹¹² que, una vegada assumida (*aufgehoben*), proporciona un més elevat coneixement; el coneixement absolut. Ara bé, aquest coneixement no és indeterminat i buit de contingut –com ho eren les idees kantianes–, sinó concret i vital.

Escriu Hegel en la *Fenomenologia*:

les anomenades filosofies de la reflexió, és a dir, de la filosofia moderna ancorada en la subjectivitat, en l'enteniment i en l'escissió. Respecte d'aquestes filosofies, vegeu la crítica que en fa en *Fe i saber*.

¹⁰⁹ Enz., § 79, vol. 8, p. 168. El darrer moment de la unitat se l'anomena especulatiu –del llatí *especulum*– car el concepte es reconeix en els objectes com en un mirall.

¹¹⁰ Cf. Enz., §79-82, vol. 8, pp. 168-179. Es tracta del moviment dialèctic expressat amb la famosa tríada: tesi, antítesi i síntesi. Aquests termes, emperò, són més propis de Kant i Fichte, que no de Hegel, el qual expressa el moviment amb verbs com *umschlagen* (tornar-se, canviar-se) i, sobretot, *aufheben*, que significa alhora suprimir, conservar i elevar. Hegel mateix es distancia de l'esquema triàdic propi del kantisme partint del fet que és encara massa abstracte i formal. Vegeu sobre això: PhG, pp- 48-49. En la bibliografia secundària: Gustav E. Mueller "The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Syntehsis", *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, 1958, pp. 411-414; Jon Stewart "Hegel's Doctrine of Determinate Negation: an example from "Sense-Certainty" and "perception", *Idealistic studies*, vol. 26, n. 1, 1996, pp. 57-78.

¹¹¹ PhG, p. 39.

¹¹² PhG, p. 73. Recordem el tan citat principi *Omnis determinatio est negatio* de Spinoza.

La filosofia [especulativa] no considera pas la determinació *inessencial*, sinó la determinació en la mesura que és essencial. El seu element i el seu contingut no és pas l'abstracte o allò que no té una realitat efectiva, sinó el *real i efectiu*, allò que estableix ell mateix i viu en si mateix, l'existència en el seu concepte. És tracta del procés que genera i recorre els seus moments, alhora que tot aquest moviment constitueix tant el positiu com la seva veritat. Per tant, aquesta veritat implica igualment el negatiu en si mateix, allò que seria anomenat fals si poguéss considerat-se com aquella cosa de la qual ha de fer-se abstracció. Allò que desapareix ha de considerar-se més aviat en ell mateix com a essencial, no pas en la determinació de quelcom fis que tallat del ver, ha de ser abandonat fora d'ell qui sap on, igual com el ver no ha de considerar-se tampoc com el positiu, mort i que reposa a l'altra banda.¹¹³

La totalitat a què s'arriba per mitjà de la negació és una totalitat concreta, car comprèn les diferenciacions interiors (determinacions) com a moments d'un desenvolupament orgànic, com el de la planta en creixement.¹¹⁴ Aquest desenvolupament vital és el camí que fa *necessàriament* la consciència natural quan pugna per arribar al vertader saber; un camí que, com descriu Hegel en la *Fenomenologia de l'esperit*, es caracteritza justament per l'experiència [*Erfahrung*]” de la negativitat [*Negativität*] del camí del dubte o de la desesperació:

Aquest camí té per a ella [la consciència] una significació negativa i allò que és la realització del concepte val més aviat per a ella com a pèrdua de si mateixa, ja que en aquest camí perd la seva veritat. Per això pot ser considerat com el camí del *dubte* o, més pròpiament, com el camí de la desesperació. És a dir, en aquest camí no s'esdevé pas allò que se sol entendre sota el terme de dubte: una sotragada en aquesta o en aquella presumpta veritat a la qual succeeix una nova i convenient desaparició del dubte, així com el retorn a aquella veritat, de manera que a la fi la cosa és presa igual com abans, sinó que el dubte és la intel·lecció conscient en la manca de veritat del

¹¹³ PhG, p. 46.

¹¹⁴ Cf. WL, vol. 5, p. 146. Així com el recurrent passatge del pròleg de la *Fenomenologia* (PhG, p. 12).

saber que es manifesta, un saber per al qual allò que és més real és més aviat allò que només és en veritat el concepte no realitzat.¹¹⁵

“Significació negativa”, “pèrdua de si mateixa”, “dubte”, “desesperació” i “intel·lecció conscient en la manca de veritat del saber” són expressions que designen un caràcter negatiu *efectivament real* i que donen lloc a una transició de crisi i àdhuc destrucció. Com emfasitza Hegel en el pròleg, “[l’esperit] aconsegueix només la seva veritat, tot trobant-se ell mateix en l’esquinçament absolut [*absoluten Zerrissenheit*]”,¹¹⁶ “mantenint-se fermament en la contradicció”:¹¹⁷

Nogensmenys, no és pas la vida que s’espanta davant la mort i es capguarda simplement de la devastació, sinó la vida que suporta la mort i es manté en ella [...]. L’esperit és aquest poder no pas com el positiu que aparta la seva mirada del negatiu, igual com quan diem de quelcom que no és res o que és fals i llavors, un cop desempallegats d’això, ens n’apartem per tal de passar a qualsevol altra cosa, sinó que l’esperit és aquest poder només tot esguardant a la cara el negatiu, tot aturant-s’hi. Aquest fet d’aturar-se i de romandre és la força màgica que converteix en l’ésser el negatiu.¹¹⁸

En l’apartat sobre les categories de finitud i infinitud de la *Ciència de lògica*, Hegel explicita que tot ésser orgànic és finit en tant que porta dins de si mateix el seu no-ésser (mort), de manera que part constitutiva del seu ésser és el seu no-ésser. Aquest és el fi o *telos*. L’ésser humà és infinit en tant que pren consciència de la seva limitació o no-ésser, en la mesura en què s’apropia del que hi ha més enllà del límit, de la seva mort, en determinar la seva vida des d’aquest punt suposadament a l’altra banda del límit. Si la

¹¹⁵ PhG, p. 72.

¹¹⁶ PhG, p. 36.

¹¹⁷ WL, vol. 5, p. 263.

¹¹⁸ PhG, p. 36.

mort fos una limitació externa, pensa Hegel, aleshores no en tindríem simplement experiència;¹¹⁹ però en tant que hom es determina i es constitueix des d'ella, la mort és, per contra, una limitació interna.¹²⁰ I això és el que ens fa infinits, segons Hegel. Ésser infinit, doncs, no significa no tenir la mort com a limitació de si mateix, sinó “suportar-la” i fer-la part de la vida. Tot distanciant-se del no-res que implica la negació pròpia de l'escepticisme, escriu Hegel en l'*Enciclopèdia*:

Només un vivent sent *carències*, ja que solament en la naturalesa del *concepte* és que ell sigui la unitat *de si mateix i del seu oposat determinat*. On hi ha una *limitació* [*Schranke*], aquesta és una negació només *per a un tercer*, per a una comparació exterior. Però *carència* ho és en tant que es dona en *un sol* l'estar *més enllà*, la *contradicció* com a tal és immanent i està posada en ell. Un tal capaç de tenir en si mateix la contradicció de si mateix i *suportar-la* és el *subjecte*; això constitueix la seva *infinitud*. –Fins i tot quan es parla de raó *finita*, demostra ella d'aquesta manera que és infinita, precisament determinant-se com a *finita*, car la negació és finitud, carència, solament per a aquell que és *l'haver estat superades* d'elles [*Aufgehobensein derselben*], o sigui la referència *infinita* a si mateix (Cfr. 60 nota).¹²¹

El mateix diu en la *Ciència de la lògica*: “El superar-se a si mateix, negar la seva pròpia negació i convertir-se en infinit constitueix la naturalesa mateixa del finit. L'infinit no està, doncs, com a quelcom ja conclòs per si mateix *per damunt* del finit, de manera que

¹¹⁹ Aquesta no és sinó la meta que es proposa Epicur per evitar l'angoixa davant la mort i aconseguir així una vida feliç (124b-126).

¹²⁰ El mateix pensa Heidegger en definir l'ésser humà com un “ésser-per-a-la mort” (*Sein und Zeit*, §46-§53). Com apunta Luca Illetterati, “la morte, cioè, nel modo in cui essa è per l'uomo, costituisce in Heidegger il *limite* a partire dal quale e in relazione al quale è possibile determinare il modo d'essere che appartiene in una forma peculiare e specifica all'uomo (op. cit., p. 51). Val a dir que la definició de l'ésser humà com un “ésser-per-a-la mort” és deutora de l'angoixa kierkegaardiana. Per a una comparació entre Kierkegaard i Heidegger, vegeu Poul Lübcke, “Angstbegrabet hos Kierkegaard og Heidegger”, *Agrippa* 3, 1980, pp. 5-33, 58-82; i Dan Magurshak, “The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship” dins *IKC: The Concept of Anxiety*, 1984, pp. 167-195.

¹²¹ *Enz.*, vol. 9, p. 469.

el finit tingui i mantingui el seu romandre *fora* i per *sota* d'aquell".¹²² La infinitud radica justament en el fet d'"assumir" o "ser conscient de la finitud", i aquesta "assumpció [*Aufhebung*]" de la negació que *es dóna* en el mateix camí de la consciència és el que brinda a la negativitat el seu caràcter de positivitat; la clau de l'aspecte positiu i negatiu de la dialèctica hegeliana:

Es tracta de comprendre aquesta proposició lògica: el negatiu és igualment positiu, o que el que es contradiu no es dissol en zero, en el no-res abstracte, sinó essencialment només en la negació del seu contingut particular [...] La negació, és una negació determinada, té un contingut. La negació és un nou concepte, però més alt i més ric que el precedent, ja que està enriquit per la negació o l'oposat. Conté al concepte precedent, però conté també quelcom més que a ell, és la unitat d'aquest concepte i del seu oposat. Així és com ha de construir-se el sistema dels conceptes en general i ha de completar-se en un procés incessant, pur i que no pren res de l'exterior.¹²³

Com matisa Hegel en el pròleg de la *Fenomenologia*, el camí de la consciència "no és un moviment merament negatiu",¹²⁴ ja que *en la negació* es du a terme una *transició*

¹²² WL, vol. 5, p. 150. Més enllà de la lectura simplista i caricaturitzant d'un Hegel que s'oposa a tota concepció del límit i la finitud humanes, el sistema hegelianà proposa d'entendre la infinitud, no com a negació de la finitud –tal cosa és la "mala infinitud [...]– sinó com la "consciència de la finitud". Dit d'una altra manera, l'infinit és la consciència de la seva mancança, el reconeixement de l'estructura del finit. Si l'infinit és en Hegel l'anar més enllà de la finitud ho és en la mesura en què en aquest anar deixem un concepte concret de la finitud enrere –el del propi enteniment–, no perquè anem més enllà de la finitud mateixa. Més que una negació de la finitud, el que hi ha en Hegel és una espècie de totalitat de finitud, un procés de "revelació" de la finitud mateixa. La infinitud no és en Hegel anterior o superior a, o condició de possibilitat del finit, sinó consciència de la negativitat constituent del finit, del seu no ésser; el mateix gest d'apropiació de la finitud. Per a més detall, vegeu les propostes de lectura no metafísica de Hegel de Luis Guzmán en "Totalidad y negatividad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel", *Signos Filosóficos*, vol. 14, n. 27, 2012, pp. 71-88; i Jean-Luc Nancy en *Hegel. L'inquiétude du négatif*, París: Hachette, 1997.

¹²³ WL, vol. 5, p. 48. Vegeu també Enz., § 119, suplement 1, vol. 8, p. 245-246. Convé destacar, amb vista a l'anàlisi posterior del límit en Kierkegaard, que segons el pensament especulatiu no hi pot haver una negació pura que no contingui res positiu en ella mateixa. Tota negació implica alguna cosa positiva, perquè en el pensament especulatiu el negatiu pertany al contingut mateix i és el positiu alhora com a moviment immanent i determinació del contingut, com a totalitat del procés negatiu (cf. Enz., § 82, vol. 8, p. 176-179). Per una exposició més detallada de la dialèctica hegeliana, vegeu Ramon Valls, *La dialèctica. Un debate històric*, Montesinos, Barcelona, 1981.

¹²⁴ PhG, pp. 38-39.

que eleva la consciència a l'esperit i arriba, a través de l'experiència completa de si mateixa, al coneixement d'allò que ja és en si:

La consciència, tanmateix, és per a si mateixa el seu *concepte*. Per tant és immediatament l'acte d'anar del·là allò que és limitat [*das Beschränkte*] i, com que això limitat li pertany, és l'acte d'anar del·là si mateixa. Pel que fa al singular, el més enllà està posat [*gesetzt*] alhora per a la consciència, per bé que només sigui com en la intuïció espacial, *al costat* d'allò que és limitat. Conseqüentment, la consciència pateix per si mateixa la violència de malmetre's la satisfacció limitada.¹²⁵

Per mitjà de la cèlebre i “primera” traducció filosòfica de l'experiència religiosa de la *mort de Déu* del final de l'obreta *Fe i saber*, Hegel expressa que “la religió del temps nou descansa sobre el sentiment que Déu mateix ha mort”, és a dir, que és absolutament necessari ingressar en la “passió absoluta” del pensament, en “el sofriment absolut o Divendres Sant especulatiu”, però “solament com a moment [el cantó negatiu] de la suprema idea”; la qual cosa significa que hem de prendre's seriosament la pèrdua de la raó en el propi abisme negatiu, però com a *moment* del positiu.¹²⁶ Dit en la terminologia religiosa, la mort del fill és *ja* per a Hegel la vinguda de l'Esperit, la mort del logos judicatiu és *ja* la raó, la “posició” absoluta de totes les negativitats. La raó és en Hegel la comprensió i la “interiorització” d'un dolor infinit i irremeiable, del mateix *travessar* de totes les contradiccions, però ho és en tant que moment “assumit

¹²⁵ PhG, p. 74.

¹²⁶ Cf. *Wissen und Glauben*, op. cit., p. 432. En un famós passatge de les *Lliçons sobre filosofia de la religió*, Hegel interpreta la reconciliació absoluta com a mort de Déu: “Déu ha mort, Déu és mort – aquest és el més espantós pensament, que tota eternitat, que tota veritat no és, que la pròpia negació és en Déu; el dolor suprem, el sentiment de l'absolutament irreparable, la renúncia a tot el que és superior van lligats a això. –Mes el curs no es deté aquí, sinó que comença ara retornant sobre els seus passos; això és, Déu es manté [*erhält*] en aquest procés, i aquest és sols *la mort de la mort*” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* en *Werke in zwandig Bänden*, op. cit., vol. 17, p. 291).

[*aufgehoben*]” per la raó mateixa, en tant que negativitat que és alhora i en si mateixa (*in sich*) positivitat, el negatiu *del o relatiu al* positiu.¹²⁷

Per tant, i tornant al tema que ens ocupa, si bé Hegel no elimina el caràcter fronterer del límit –ans, més aviat, li dóna entitat en considerar-lo un *punt de passatge* negatiu–, sí que l’insereix en l’“interior” de l’esperit¹²⁸ i, en fer tal cosa, converteix l’absoluta negativitat de la frontera en una transició *del pensament*, és a dir, en una *Grenze* que *es dóna i s’experimenta* en tant que *Schranke* i, per consegüent, “amb la finalitat de ser superada”.¹²⁹

Gràcies a la distinció kantiana entre *phenomena* i *noumena*, el subjecte podia experimentar fronteres i aquest era, de fet, el seu horitzó cognitiu, però no podia *fer experiència* dels límits que duïen a contradiccions en un nivell teòric i cognitiu.¹³⁰ En Hegel, en canvi, i lluny de ser el límit insuperable de l’ús legítim del coneixement, l’“experiència [*Erfahrung*]” esdevé el lloc on *es fa* precisament *experiència* i *es descobreix*, com qui diu, la negativitat del límit kantianà. La negativitat del límit passa així a

¹²⁷ Segons la interpretació del divendres sant de Hegel, la mort de Déu no és una simple negació de l’èsser de Déu sinó *la incorporació de la mort* en el propi ésser de Déu. Que Déu hagi mort significa que l’extrem més radical de separació, que és la mort de Déu, ha estat inclòs en Déu mateix. La comparació amb Nietzsche és tan interessant com inevitable: mentre que Hegel interpreta la mort de Déu com la incorporació de la mort finita, de l’alteritat, en l’infinit, Nietzsche la desxifra com la reducció de l’infinit al finit. Malgrat això, ambdós autors estan d’acord a considerar la mort de Déu com l’eradicació de tota genuïna alteritat. No serà el cas, en canvi, de Kierkegaard, el qual interpretarà la mort de Déu com la manifestació de l’absoluta i qualitativa diferència entre el diví i el no-diví (vegeu la lectura de *Temor i tremolor* del punt 4.5.). Si bé Kierkegaard comparteix amb Hegel i Nietzsche una mateixa actitud contrària a la lectura de la reencarnació de la metafísica tradicional, aquell entendre la mort de Déu com la impossibilitat de tota reconciliació immanent de l’èsser humà amb Déu. Com bé expressa Niels Nymann Eriksen, “in Hegel separation is the work of spirit, in Climacus it results from a fall; in Hegel there is separation *in* God, in Climacus there is separation *from* God. They thus mark two opposed interpretations of difference and otherness in relation to modernity. That consciousness takes the form of the infinite in modernity does not, according to Hegel, imply an abolition of the infinity of God, but it shows that the infinite *übergreift* the finite. For Climacus the absolutizing of consciousness in modernity has the opposite effect of excluding the eternal, and making it exterior and other to consciousness” (Niels Nymann Eriksen, op.cit., p. 104).

¹²⁸ Poso cometes perquè la mateixa denominació d’“interior” seria per a Hegel una forma impròpia i immadura de designar l’esperit; ja que, com hem vist, el sistema hegelianà es caracteritza precisament per ser el lloc on tota expressió d’oposició: interior/exterior, dalt/baix, etc. *passa a* la corresponent unitat especulativa d’oposats.

¹²⁹ WL, vol. 5, pp. 142-148.

¹³⁰ Cf. KrV A 759/B787, p. 495-496.

formar part del procés mateix del coneixement com l'“energia del pensar”, “l'ànima mòbil” i el “motor” del seu moviment.¹³¹ Vet aquí el dinamisme que insufla Hegel a la negativitat estàtica del límit kantianà.¹³²

Essent així, l'analogia geogràfica de la frontera sembla fer més fortuna en la concepció hegeliana de la raó que no pas en la kantiana; ja que, encara que Kant digui que una frontera pertany als dos costats “d'allò que delimita”, en una de les bandes hi *posa* els conceptes que tenen un ús constitutiu només en l'indefinida extensió de l'experiència de l'espaciotemporal i, en l'altra, les idees de la raó l'ús legítim de les quals no és constitutiu sinó regulatiu. En Hegel, en canvi, la raó és *constitutiva* en ambdós costats del límit i el que Kant anomena *Schranke* –diferenciant aquest concepte “merament negatiu” del corresponent “positiu i complet en si mateix”, *Grenze*–,¹³³ és el que Hegel entén justament per allò que hi ha *entre* l'enteniment i la raó. D'acord amb aquest nou plantejament, les *Schranken* ja *no* “contenen més que negacions”,¹³⁴ sinó que també gaudeixen d'aquella positivitat que Kant reservava únicament per a les *Grenzen*, la de “pertànyer tant a allò que està en el seu interior com a l'espai que es troba d'un conjunt donat”.¹³⁵ Recordem, una vegada més, el que escrivia el pensador de Königsberg en referir-se a la importància “de la determinació dels límits [*Grenzbestimmung*] de la raó pura” del paràgraf 57 dels seus *Prolegomena*:

¹³¹ Cf. PhG, p. 39.

¹³² Val a dir, a més, que el significat més col·loquial de *erfahren* és en alemany “aprendre”, en el sentit d'assabentar-se d'alguna cosa, fet que en Hegel sempre ocorre, com hem vist, pel procés de l'experiència i el pas pel negatiu. Ultra això, Félix Duque alerta del significat de l'arrel del propi mot, *fahren*, la qual apunta a “viatjar”, al fet de passar d'un lloc a l'altre en el sentit de *travessar* un medi en principi desconegut, aliè, fent-lo així habitable, mesurant-lo part a part (Vegeu, Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, p. 508-509, n. 1149).

¹³³ PkM, p. 354; 361.

¹³⁴ PkM, p. 354.

¹³⁵ PkM, p. 361.

Els límits (en els ens extensos) pressuposen sempre un espai que es troba fora d'un cert lloc determinat i l'enclou; les limitacions no en necessiten, sinó que són meres negacions que afecten una magnitud en tant que no posseeix integralitat absoluta. Però la nostra raó veu, per dir-ho així, al seu entorn un espai per al coneixement de les coses en si, bé que no pugui tenir-ne mai conceptes determinats i estigui limitada [*eingeschränkt*] als fenòmens. En la mesura que el coneixement de la raó és homogeni [*gleichartig*], no se'n pot pensar cap límit [*Grenze*] determinat. En la matemàtica i en la ciència de la naturalesa la raó humana coneix certament limitacions [*Schranken*], però no límits [*Grenzen*], és a dir, reconeix certament que hi ha quelcom fora d'ella on mai no podrà arribar, però no que el seu procés intern pugui ser coronat en algun lloc. L'extensió dels coneixements matemàtics i la possibilitat d'invençions sempre noves va fins a l'infinit; igualment el descobriment de noves propietats de la naturalesa, de noves forces i lleis, gràcies a una experiència continuada i a la seva unificació de la raó. Però aquí les limitacions no es poden desconèixer, car la matemàtica s'adreça solament als *fenòmens*, i allò que no és un objecte de la intuïció sensible, com els conceptes de la metafísica i de la moral, cau enterament fora de la seva esfera, i no pot mai conduir-hi; però tampoc no en té necessitat.¹³⁶

Amb l'exemple de la matemàtica i les ciències de la naturalesa, Kant dóna, sense saber-ho, el concepte adequat per a designar *la línia* que Hegel divideix *entre* l'enteniment i la raó, no el d'una "barrera negativa" (*Schranke*), comparable a la imatge d'un *mur infranquejable* com ho acaba essent en Kant amb el resultat de la impossibilitat de la metafísica com a ciència; sinó el d'una *transició* "efectivament real [*wirklich*]", comparable amb la imatge d'un "passatge [*Übergang*]", per més estret, aporètic i difícil que sigui.

Si el *limes* delimita i comunica ensems dos territoris, aleshores ho ha de fer en els dos sentits, pensa Hegel. Entre l'enteniment i la raó no hi pot haver, doncs, un límit extern que merament confini l'enteniment al món de l'experiència possible, sinó una frontera que també *actui* com a tal. Hegel porta així la metàfora kantiana fins a les

¹³⁶ PkM, p. 352-353.

últimes conseqüències, car quan diem amb ell que entre l'enteniment i la raó hi ha una frontera volem dir que aquestes no són facultats enterament heterogènies, sinó "participants en allò que delimiten", és a dir, "pertanyents" a un mateix territori. Hegel no ens ve a dir que la raó tingui límits, sinó que, en un nivell més profund, la raó *és límit*, neix d'un procés de delimitació. La raó és, com argumenta Hegel, la veritat del que Kant anomenava enteniment, i l'enteniment, al seu torn, no és res reposat a la raó, sinó una forma immadura de la raó mateixa. Com a conseqüència, tant el límit com el seu més enllà acaben formant part d'un mateix camí, de l'"immanent" camí de progrés i necessitat de la lògica dialèctica hegeliana.

Ja he assenyalat més amunt que, en l'epistemologia kantiana, el límit tenia un paper essencial en el coneixement, car, en no poder ser conegut, era al mateix temps límit i condició de possibilitat del coneixement. En aquest sentit, la metàfora de la frontera expressava al detall l'ambigüitat de limitar i possibilitar alhora la raó mateixa, de ser un espai de constricció i constitució d'un territori. Ara bé, solament en virtut de la insuperabilitat absoluta de la frontera, és a dir, en virtut de la positivitat d'una obertura que radicava sempre en la negativitat del seu tancament.

En Hegel, per contra, la negativitat de la frontera queda *negada i conservada* (*aufheben*) en el pensament mateix: "–La raó, [...] no és més que la superació de la limitació [*nur das Hinausgehen über die Schranke ist*]", escriu Hegel en la *Ciència de la lògica*.¹³⁷ El límit, doncs, és en ell la negació mitjançant la qual la raó progressa, però que queda posteriorment negada (*negació de la negació*) per la més elevada positivitat que genera.¹³⁸ D'aquesta manera, la dissolució que provoca la contradicció és, al

¹³⁷ WL, vol. 5, p. 145.

¹³⁸ Cf. WL, vol. 5, p. 150.

mateix temps, una resolució i “l’elevació [*Erhebung*] de la consciència a l’absolut, un trànsit [*Übergang*] i una mediació [*Vermittlung*] que ja porten en el seu si la pròpia assumptió [*Aufhebung*]”.¹³⁹ És per aquest motiu que la consciència no pot tenir en Hegel una “satisfacció limitada”, perquè l’il·limitat és ja en el fons del seu ésser. Escriu l’alemany en la *Fenomenologia de l’esperit*:

En el sentiment d’aquesta violència [la del xoc de contraris], l’angoixa pot certament recular davant de la veritat i aspirar a conservar aquella mateixa cosa la pèrdua de la qual amenaça. Amb tot, no pot trobar cap tranquil·litat, encara que vulgui romandre en una inèrcia exempta de pensament –el pensament torba la manca de pensament i la seva intranquil·litat destorba la inèrcia– o encara que s’afermi en una mena de sensibilitat que assegura de trobar-ho tot *bo en la seva espècie*. Aquesta asseguració pateix igualment una violència per part de la raó, la qual troba que quelcom no és bo precisament perquè és una espècie. O bé la por de la veritat pot ocultar-se a si mateixa i als altres sota la pareença de ser sempre més espavilada que aquells pensaments que hom té a partir de si mateix o a partir dels altres, com si concretament el zel ardent per la mateixa veritat li fes tan difícil i fins i tot impossible de trobar una altra veritat que no sigui l’única de la vanitat. Aquesta vanitat que consent a frustrar qualsevol veritat per tal de retornar en si mateixa i que es delecta en aquest propi consentiment, el qual sap dissoldre sempre tots els pensaments i trobar només el jo eixut en lloc de trobar qualsevol contingut, és una satisfacció que ha de ser abandonada a si mateixa, car defuig l’universal i cerca únicament l’ésser per a si.¹⁴⁰

El senyal de prohibició de la frontera kantiana deixa, doncs, de tenir validesa. En contrapartida, un senyal de direcció obligatòria s’instal·la ara al marge del camí. Lluny de fer-nos recular, mana continuar endavant amb la nostra marxa.

Hegel dona així l’últim pas, aquell que Kant no s’atrevia a donar, al parer d’aquell, tot disfressant la por amb l’empresa de la *Crítica*. Amb aquest pas, el límit,

¹³⁹ Cf. *Enz.*, §50, vol. 8, p. 132.

¹⁴⁰ *PhG*, pp. 74-75.

la frontera que ens separava del “més enllà” que ella mateixa anunciava, és assumida pel pensar de l’esperit, fora del qual no queda res. La separació s’aboleix i el més enllà deixa de ser *en si* i *per a* nosaltres per passar a ser *en* nosaltres, és a dir, en identitat i diferència d’una raó autosuficient.

1.3. Kierkegaard i el límit en la dialèctica de l’existència

Com hem vist, i abans de preocupar-se pel coneixement, Kant es preocupava per les condicions de conèixer, o sia, per la manera que tenia el subjecte de relacionar-se amb l’objecte de coneixement; i era aleshores que sorgia el límit com allò que alhora delimitava i possibilitava el coneixement mateix. Des d’un gest similar, i abans de preocupar-se per la veritat del cristianisme, Kierkegaard es preocupa també per la relació que hi estableix.¹⁴¹ És per això que en *El punt de vista sobre la meva activitat com a escriptor*, Kierkegaard no parla del problema de ser cristià, sinó del problema de com “esdevenir cristià [*at blive Christen*]” (SKS 16, 11) i en la *Postil·la conclusiva i no científica*, Climacus no es pregunta per la “veritat del cristianisme” sinó per la “relació que hi estableix”. En aquesta darrera obra, el pseudònim escriu:

¹⁴¹ L’atenció al “com [*hvorledes*]” de la relació amb la veritat o la fe, en detriment del “què”, és una constant en l’obra kierkegaardiana i esdevé marca distintiva entre els dos tipus de pensador de qui parla Climacus en la *Postil·la*, a saber, el subjectiu i l’objectiu: “*Quan es pregunta objectivament per la veritat, es reflexiona objectivament sobre la veritat com un objecte amb el qual es relaciona el cognoscent. No es reflexiona sobre la relació, sinó sobre el fet que allò amb què ell es relaciona és la veritat, el vertader. Quan allò amb què es relaciona és la veritat, el vertader, el subjecte rau en la veritat. Quan es pregunta subjectivament per la veritat, es reflexiona subjectivament sobre la relació de l’individu, quan aquest com de la relació rau en la veritat, l’individu rau en la veritat, àdhuc si així es relaciona amb la no-veritat [...] Objectivament es reflexiona sobre el que sigui el vertader Déu. Subjectivament, sobre el fet que l’individu es relacioni de tal manera amb quelcom, que la seva relació sigui en veritat una relació amb Déu*” (SKS 7, 182). Vegeu també: SKS 22, 414 [NB14:121], en què Kierkegaard parla del “com” de la fe com a criteri i garantia del “què”.

Que del que es tracta no és de la veritat del cristianisme, sinó de la relació de l'individu amb el cristianisme, és a dir, que no es tracta aquí de l'indiferent afany sistemàtic de l'individu per classificar les veritats del cristianisme en paràgrafs, sinó de la infinitament interessada preocupació de l'individu per la relació amb una doctrina tal. Tan simple com pugui (emprant-me a mi mateix a manera d'experiment): "jo, Johannes Climacus, nascut aquí a la ciutat, ara amb trenta anys, una pura i simple persona com la majoria de la gent, suposa que per a mi, igual que per a una criada o un professor, existeix la promesa d'un bé suprem, anomenat felicitat eterna; he sentit dir que el cristianisme és la condició per a aquest bé: aleshores pregunto, de quina manera estableixo jo relació amb aquesta doctrina (SKS 7, 24-25).

Bo i reflexionant abans de tot en la *relació* que hom estableix amb la veritat del cristianisme, Kierkegaard no es pregunta pel que és la veritat *en si* sinó pel que és *per a* ell; i és aleshores que, com passa en Kant amb el coneixement, sorgeix el límit com allò que delimita i possibilita la relació mateixa.¹⁴² Prendre consciència del límit i realitzar la seva dialèctica no ens ajuda, per tant, a relacionar-nos amb la veritat del cristianisme, car justament ens *en distancia* en fer-nos conscients de l'abisme que ens en separa i, tanmateix, és en la "infinita" i "absoluta negativitat" del límit i, sobretot, en el vertigen que aquest provoca, que ens *disposem* a relacionar-nos amb una tal veritat. Per aquesta raó, i a desgrat de ser infranquejablement "negatiu", el límit té també en Kierkegaard la positivitat de ser *condició de possibilitat* de relació, de tal manera que sense la presa de consciència del límit la relació amb la veritat del cristianisme es faria inexistente o, a tot estirar, idolàtrica; així com la raó sense límit és, en Kant, mera "il·lusion [Shein]".

Cal, doncs, parar esment en la realitat mateixa del límit, no pas per temor o prudència, com criticava Hegel, sinó per deure, car solament en i en virtut de la

¹⁴² Com veurem més endavant, aquest "per a", que posa la veritat del cristianisme en relació amb l'existència del pensador, és el mateix "per a" que reclama un jove Kierkegaard en la recerca d'aquella "idea per a la qual viure i morir" en la romàntica estampa de penya-segats de Gillelleje.

negativitat del límit podem *disposar-nos* a relacionar-nos amb allò que està més enllà. Ara bé, aquesta condició, que és per a Kant condició de possibilitat de coneixement i de la raó mateixa, és per a Kierkegaard condició *negativa* de possibilitat; però no en el sentit hegel·lià de la negació de la negació (mediació), sinó en el sentit d'una negativitat és en tot moment reduplicada i repetida (repetició), quelcom que només pot expressar-se a través dels conceptes de “paradoxa” i “absurd”. Lluny de reflectir la possibilitat de raó i fe, el límit reflecteix en Kierkegaard la més absoluta de les paradoxes i el més radical i desafiant dels pecats.¹⁴³ I és que, tot i compartir una mateixa preocupació pel límit, Kant i Kierkegaard difereixen d'allò més, i ambdós tracten del límit des d'ambits distints de reflexió. *Grosso modo*, i sense entrar ara en la detallada anàlisi del capítol següent, podríem dir que, mentre que la reflexió transcendental kantiana es dirigeix cap a un *problema epistemològic*, és a saber, determinar les condicions de possibilitat dels judicis sintètics a priori, la reflexió kierkegaardiana es dirigeix cap a un *problema existencial*; implica –per dir-ho així– una mena d'aprehensió transcendental de les condicions de possibilitat de l'existència.

El mateix Climacus ho corrobora en afirmar que “l'únic *an sich* que no pot ser pensat és l'existència” (SKS 7, 300). ¿I no podríem pensar que és també Climacus qui du a terme una empresa filosòfica semblant, o sia, un nou gènere de crítica que té ara relació amb la possibilitat de pensar i àdhuc de parlar¹⁴⁴ de l'existència? ¿I què són les *Engrunes* filosòfiques, i sobretot la *Postil·la* que les conclou, sinó una sort de

¹⁴³ Recordem que Kant assegura “haver suprimit el *saber* per a donar lloc a la *fe*” (KrV, B XXX, vol. III, p. 19).

¹⁴⁴ Com veurem en el capítol 4, el pensament kierkegaardianà integra la preocupació lingüística del límit, la qual no seria fins anys més tard formulada per Wittgenstein. En aquest context, proposo considerar Wittgenstein com aquell pensador que elabora un “nou gènere de crítica”, en el seu cas, la del llenguatge de la filosofia; però ja parlarem en quin sentit es distancia també de Kant.

“crítica de l’existència”,¹⁴⁵ les categories de la qual són a l’ètica, en paraules de Ricœur, “allò que les categories de l’objectivitat són a la física; *condicions de possibilitat d’una experiència*, no de l’experiència física o d’una experiència paral·lela a l’experiència física, sinó d’una experiència fonamental, *aquella de la realització del nostre desig i del nostre esforç per ésser*”?¹⁴⁶ Inserir –sota totes reserves– en aquesta nova crítica, podem afirmar que el límit ja no és en Kierkegaard un

¹⁴⁵ Per bé que Kierkegaard no pugui considerar-se un pensador crític en el sentit kantià del terme, no són pocs els intèrprets que el situen en el moviment posthegel·lià de “retorn a Kant” i que el llegeixen com aquell nou “crític” que posa fi, aquest cop, a les pretensions especulatives de donar un sistema de l’existència. Tant Paul Ricœur (“Philosophie après Kierkegaard”, op. cit.) com Jerry H. Gill (“Kant, kierkegaard and Religious Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research* 28, 1967-1968, pp. 188-204), R. Z. Friedmann (“Kierkegaard: First Existentialist or Last Kantian?”, *Religious Studies*, vol. 18, n. 2, 1982, 159-170), James Collins (*The Mind of Kierkegaard*, Chicago: Henry Regnery, 1953) i Alastair Hannay (*Kierkegaard*, op. cit.), entre d’altres, proposen *mutatis mutandis* una lectura d’aquesta índole.

Val a dir que, durant molt de temps, Kant ha estat un filòsof de poca consideració en el món kierkegaardian, Hegel hi eclipsava totes les mirades, i els pocs comentaris que es feien envers Kant i la seva obra solien indicar unilateralment el rebuig kierkegaardian al racionalisme formal i autosuficient de la seva ètica, especialment en *Temor i tremolor* (Reidar Thomte, *Kierkegaard’s Philosophy of Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1948; Hermann Diem, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: evangelischer verlag 1950; Gregor Malantschuk, *Dialektik og Eksistens hos Kierkegaard*, Copenhaguen: Hans Reitzel Forlag, 1968; Niels Thulstrup, *Kierkegaards forhold til Hegel og den spekulative Idealisme indtil 1846*, Copenhaguen: Gyldendal, 1967; Stephen Crites, *In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*, Chambersberg, PA: American Academy of Religion, 1972; John Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard’s Pseudonymous Works*, Princeton: Princeton University Press, 1975; o Mark C. Taylor, *Kierkegaard’s Pseudonymous Authorship*, Princeton: Princeton University Press, 1975). En els darrers anys, emperò, la relació entre els dos pensadors s’ha revaluat força i han començat a sorgir estudis que ja comparen el pensament d’ambdós autors: Jerry H. Gill, op. cit.; R. Z. Friedman, op. cit.; Nythamar fernandes de Oliveira, “Dialectic and Existence in Kierkegaard and Kant”, *Veritas*, vol. 46, n. 2, 2001, pp. 231-53; Gene Fendt, *For What May I Hope. Thinking with Kant and Kierkegaard*, Nova York: Peter Lan, 1992. Cal destacar, especialment, els monogràfics de D. Z. Phillips i Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion* Nova York: St. Martin’s Press, 2000; Ulrich Knappe, *Theory and practice in Kant and Kierkegaard*, Berlín: Walter de Gruyter, 2004; i Ronald M. Green, *Kierkegaard and Kant, The Hidden Debt*, Albany: State University of Nova York, 1992). D’entre tots, en sobresurt el treball de Green, el qual posa de manifest no solament la influència de Kant en el pensament de Kierkegaard, sinó també la qüestió històrica sobre el suposat “deute” que aquest li té “amagat”. Per a un recull bibliogràfic actualitzat de l’estudi de la relació de Kierkegaard i Kant, vegeu Ronald M. Green, “Kant: A Debt Obscure and Enormous” dins *Kierkegaard and his German Contemporaries* (Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6), Jon Stewart (ed.), Tom I, Philosophy, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 206-210.

¹⁴⁶ Paul Ricœur, “Philosophy after Kierkegaard”, op. cit., pp. 16-17. En aquest article, l’autor es pregunta, fins i tot, si els conceptes kierkegaardians de l’existència no constituïran una resposta als problemes de la raó pràctica que Kant deixava en un atzucac. Vegeu també op. cit., p. 22.

concepte que es *demarqui* des de l'abstracció i la distància del pensament sinó una *realitat* que es *viu* des de l'interès i la passió de la interioritat de l'existència.¹⁴⁷

Kierkegaard segueix Kant en el fet de traçar un límit al coneixement. “*Das Ding an sich*” és quelcom que la raó no pot capir, un “concepte límit” més enllà del qual no es pot anar. Això no obstant, la relació que Kant estableix amb aquest *an sich* és massa abstracta i indeterminada per a l'interès kierkegaardianà. L'*an sich* no pot ser un “vedat” al qual girar l'esquena i retrocedir sense més,¹⁴⁸ car, com a realitat existencial, cal establir-hi relació, cal *passar per* la negativitat del límit i convertir-lo en “transició [*Übergang*]”. Com veurem, Kierkegaard segueix Hegel en concebre el límit com un punt de passatge real i determinat, una negació concreta a la qual enfrontar-se. Ara bé, no a través d'una mediació que acabi convertint el límit (*Grenze*) en limitació (*Schranke*), sinó a través d'una “repetició [*Gjentagelse*]” que fa del límit un punt de passatge a què s'està constantment arribant, malgrat no poder mai traspasar-se. Nietzsche, qui en altres circumstàncies hauria pogut ben bé ser l'*alter ego* kierkegaardianà,¹⁴⁹ ens ho il·lustra amb aquesta poètica imatge:

¹⁴⁷ Ja veurem com n'és de problemàtic el fet d'adscriure l'empresa de la “crítica” a Kierkegaard o, si més no, a algun dels seus pseudònims; car més que proposar una nova manera –l'existencial– de pensar la realitat de l'ésser humà, tota l'obra apunta vers la relació *ètica* i *patètica* que un ésser tal estableix “en pensar-se a si mateix en l'existència” (SKS 7, 288). No es tracta, doncs, de pensar en l'existència sense més, sinó de pensar-hi *de tal manera* que sigui existencialment viscuda, la qual cosa implica una “doble reflexió” (SKS 7, 73-74) que el filòsof de l'existència no ha de perquè tenir pel sol fet de pensar-hi. Com escriu Louis Mackey, “To speak correctly about existence and to philosophize existentially are two different things. Not every ‘philosophy of existence’, therefore, is necessarily a case of existential philosophy. For it is possible to philosophize unexistentially about existence” (“Kierkegaard and the problem of existential philosophy” dins *Essays on Kierkegaard*, J. H. Gill (ed.), Minneapolis: Burgess, 1969, p. 52. Vegeu l'article de Henry E. Allison, “Christianity and Nonsense” (ibídem, pp. 127-149), en què l'autor se suma a una mateixa reflexió.

¹⁴⁸ O bé “guardar-ne silenci”, com veurem amb Wittgenstein. Vegeu capítol 4.

¹⁴⁹ Molt a prop estigué de produir-se el que sense dubte hagués estat un molt fecund encontre literari entre Nietzsche i Kierkegaard. El 1888, Georg Brandes, a través de les seves classes a la Universitat de Copenhaguen, començaria a difondre en l'àmbit escandinau la filosofia de Nietzsche, a qui veia com el més valuós autor viu (cf. Carta a Sophus Schandorph de l'abril de 1888); paral·lelament, aquest mantenia una viva correspondència amb el propi Nietzsche, no sols epistolar, sinó també de mutu interès i admiració (cf. carta de Nietzsche de 15/12/1887 al seu editor Ernst Wilhelm Fritzsche, al qual encarrega l'adquisició de les obres de Brandes). És en aquest marc d'intercanvi que, en carta de l'11 de gener de 1888, Brandes parla a Nietzsche de Kierkegaard: “es gibt einen nordischen Schriftsteller,

L'home és una corda tibant entre la bèstia i el superhome, –una corda sobre un abisme [*ein Seil über einem Abgrunde*]. Un perillós passar a l'altra banda, un perillós fer camí, un perillós mirar enrera, un perillós tremolar i restar aturat. La grandesa de l'home rau en el fet de ser un pont i no pas una meta: allò que en l'home es pot estimar és el fet de ser una transició [*Übergang*] i un ocàs [*Untergang*]. Jo estimo aquells que no saben viure altrament que enfonsant-se en llur ocàs [*es sei denn als Untergehende*], perquè ells són els que passen a l'altra banda [*Hinübergehenden*].¹⁵⁰

El límit és per a Kierkegaard “transició” i “ocàs” al mateix temps; un conflicte de contraris que l'individu no pot resoldre, però del qual tampoc no pot evadir-se. Per què? perquè ara el límit ja no és només allò que hi ha en el nostre pensament, sinó allò que és i en el qual consisteix la nostra pròpia existència: “el principal dolor de l'existència és que des del començament estic en contradicció amb mi mateix, que el vertader ésser de la persona ve mitjançant una oposició” (Pap. IV B 10a.).

Fent un pas més enllà del criticisme kantian, Kierkegaard no ens diu que l'ésser humà tingui límits, sinó que *és* fonamentalment *límit*, frontera o línia de contacte entre dos mons, la qual fa, consegüentment, pròximes les terres i, tanmateix, llunyanes. És ara l'existent qui es troba en la cruïlla de les dualitats insuperables que Kant subratllava en la filosofia (fenomen/cosa en si, ésser/deure, naturalesa/libertat) i que Hegel unificava per mitjà de la mediació. La negació i la diferència s'insereixen en la pròpia “carn” del pensador i el límit ja no és només un *concepte* (Kant) o una *transició* (Hegel) del pensament, sinó l'*imperatiu ètic* de tota existència individual, la

dessen Werke Sie interessieren würden, Søren Kierkegaard, [...] meiner Ansicht nach einer des tiefsten Psychologen, die es überhaupt giebt”; una invitació a la qual Nietzsche respondria tot manifestant la seva intenció de llegir l'obra de Kierkegaard, cosa que, per raons prou conegudes, infelïçment no arribaria a fer. Pel que fa a la correspondència de Nietzsche, vegeu: Giorgio Colli, Mazzino Montinari (eds.), *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, 8 vols., Berlín: Walter de Gruyter, 1975-1984.

¹⁵⁰ *Also sprach Zarathustra*, en *Nietzsches Werke, Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli i Mazzino Montinari (eds.), 15 vols., München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999 [Berlín: Walter de Gruyter, 1967-1977], vol. 4, p. 96 (traducció de Manuel Carbonell en *Així parlà Zarathustra*, Barcelona: Edicions 62 i “la caixa”, 1983).

“contradicció [*Modsigelsen*]” contra la qual lluita repetidament l’individu a fi d’esdevenir si mateix. Escriu Climacus:

La realitat [*Virkelighed*] d’una persona real [*virkelig*], composta d’infinitud i finitud, rau precisament en el fet de sostenir juntes aquestes dues, mantenint-se infinitament interessada a existir (cf. SKS 7, 275).¹⁵¹

L’existència humana es presenta així sota la forma d’una paradoxal dialèctica, car els extrems de la frontera són irreconciliables i l’existent està condemnat a ser-ne per sempre el punt convergent, el *limen* que alhora conjunta i disjunta l’heterogeneïtat de les terres. Com diu Haufniensis: la “síntesi d’ànima [*Sjel*] i cos [*Legeme*]” (SKS 4, 349) i com Anti-Climacus afegeix: la “síntesi d’infinitud [*Uendelighed*] i de finitud [*Endelighed*], del temporal [*Timelige*] i de l’etern [*Evige*], de llibertat [*Frihed*] i de necessitat [*Nødvendighed*]” (SKS 11, 129).

És en *El concepte d’angoixa* que Vigilius Haufniensis descriu l’angoixa que sent l’individu quan para esment en l’ésser sintètic que és. Però allò que sorgeix en el despertar de l’esperit no és, segons el pseudònim, l’omnipresència de l’ésser sinó, més aviat, del no-res.¹⁵² L’individu experimenta el seu ésser com una “angoixosa possibilitat de poder” (SKS 4, 350), puix que és una síntesi que, lluny d’estar necessàriament relacionada, reclama l’interès i la passió de l’individu per relacionar-se, insta l’individu a actuar com a frontera que és.¹⁵³ En aquest sentit, el límit és també en Kierkegaard un “abisme [*Afgrund*]” que només pot ser traspassat per mitjà del contingent salt de la llibertat i la decisió individuals. Ara bé, com indicava més amunt

¹⁵¹ En Kierkegaard la contradicció significa sempre una tasca. Vegeu, per exemple, SKS 4, 354 / SKS 7, 321; 345-347 *et passim*.

¹⁵² Per ser més exactes, l’objecte de l’angoixa és “alguna cosa que és no-res” (SKS 4, 348).

¹⁵³ Vegeu el punt 3.3., l’“Ésser o la tasca del límit”, en què es reformula i s’explica en deteniment aquesta idea, clau en el plantejament ontològic kierkegaardia.

amb l'ajuda de Nietzsche, a part de ser “transició [*Übergang*]” –punt de passatge entre dos mons–, el límit és també “ocàs [*Untergang*]” –caiguda–; cosa que significa que l'acte de transició no condueix a la terra estrangera –recordem que no hi ha més sòl on posar els peus–, sinó que mena a caure en l'abisme que ens en separa.

A diferència de Hegel, que creia possible una “assumpció [*Aufhebung*]” de la contradicció i, consegüentment, una transició que tingués en el seu si la pròpia “meta”,¹⁵⁴ Kierkegaard pensa que la reconciliació de la contradicció de l'existència és tan sols una esperança futura, un “do [*Gave*]” que ve “de dalt” i envers el qual no podem més que *disposar-nos*.¹⁵⁵ La meta és quelcom que no és a l'abast de l'ésser humà i que només pot ser objecte de fe. En quant “acte de llibertat i expressió de la voluntat (SKS 4, 282), que té paradoxalment el seu punt de partença en Déu, la fe és l'única resolució possible per al pensador danès.¹⁵⁶

És per això que, si la negativitat del límit té alguna positivitat, aquesta no consisteix a passar per un moment de negativitat, com ocorre en Hegel, sinó a mantenir per sempre “la ferida de la negativitat oberta” (SKS 7, 84), com expressa Climacus. Per si sol –apunta Kierkegaard– l'ésser humà no pot reconciliar-se (cf. SKS

¹⁵⁴ En la dialèctica hegeliana, “la meta [*das Ziel*]” es troba tan necessàriament implícita en el saber com la sèrie que forma el seu procés. El final esdevé necessàriament el mateix començament; car el final “és allí on el saber ja no té necessitat d'anar d'allà si mateix, on ell mateix es troba i on el concepte correspon a l'objecte, així com l'objecte al concepte” (PhG, p. 74). Vegeu també l'*Enciclopèdia*, en la qual Hegel escriu que “la filosofia es mostra com un cercle que retorna a si”, “ell mateix s'engendra i es dona el seu objecte” (Enz., §17, vol. 8, p. 63). I també en la *Ciència de la lògica*, en què llegim que l'assoliment de la vertadera infinitud procedeix en forma de cercle, com la “la línia que s'ha assolit a si mateixa, que està tancada i tota present, sense punt de començament i sense fi” (WL, vol. 5, p. 64).

¹⁵⁵ Vegeu la sèrie de discursos edificants sobre el text de Jaume 1:17: “Tot bon present i tot do perfecte vénen de dalt” (SKS 5, 39-56; 129-158).

¹⁵⁶ L'ésser humà no posseeix per si mateix la condició de la seva redempció (cf. SKS 5, 139). L'elecció que representa la fe té el seu punt de partença en Déu, que és qui en dona la condició, no en la iniciativa del creient. Essent així, la fe gaudeix de la mateixa estructura que l'existència, car, com veurem, és alhora do (*Gave*) i tasca (*Opgave*) (SKS 1, 312): quelcom que ve donat (gràcia), però que hem de disposar-nos a rebre (salt). La dialèctica de la fe en tant que acte volitiu i gràcia ha generat molta discussió en el món kierkegaardian. Vegeu especialment el llibre de M. Jaime Ferreira (*Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaard's Faith*, Oxford: Clarendon Press, 1991) en què es descriu l'estat de la qüestió i es proposa d'entendre la dialèctica de la fe per mitjà del rol de la imaginació.

5, 139), el màxim que pot fer és assumir l'esquinçament i exigir-se'l com a deure, per tal que sigui aquell qui l'ha creat, aquell qui el curi.¹⁵⁷

Cal tenir en compte, però, que l'exigència d'assumir l'esquinçament no és un deure extern que hom hagi d'acatar, sinó l'imperatiu original que obre l'escena ètica, allò que mana esdevenir l'ésser fronterer que som en *separar i unir* les terres nacional i estrangera.¹⁵⁸ Tal com expressa la llengua danesa, el mot *Pligt* (deure) emparenta directament amb el verb *at pleje*, el significat del qual és cuidar o tenir cura d'alguna cosa, de manera que l'*haver de* fer-se càrrec de l'ésser implica un deure *intern* a la pròpia dinàmica de relació existencial. El Jutge Wilhelm, la figura literària que encarna el concepte en qüestió, ho expressa en aquests termes:

És curiós que el mot 'deure' [*Pligt*] faci pensar en una relació externa [*udvortes Forhold*], quan l'etimologia mateixa d'aquest mot indica que és una relació interna [*indvortes Forhold*]; en efecte, allò que m'incumbeix a mi, no com aquest individu accidental, sinó d'acord amb la meua vertadera essència [*sande Væsen*], es troba en la més íntima relació amb mi mateix [*i det inderligste Forhold til mig selv*]. És a dir, que el deure no és una imposició, sinó una incumbència [*Pligten er nemlig ikke et Paalæg, men Noget, der paaligger*]" (SKS 3, 242).¹⁵⁹

I afegix: "El que viu de manera ètica es té a si mateix com a tasca (...) L'individu ètic no té el deure fora de si mateix, sinó en si mateix" (SKS 3, 245). Per tant, i en lloc de ser una "imposició" externa, l'imperatiu de tenir cura del propi ésser forma part constitutiva de la mateixa condició fronterera de l'ésser humà, car el deure es troba "en

¹⁵⁷ La negativitat del límit té en Kierkegaard un element de positivitat, però, a diferència de la de Hegel, la positivitat kierkegaardiana no prové d'un assoliment d'allò que manca, sinó, més aviat, del besllumar que implica la passió i el patiment de la pròpia mancança. En parlaré en el punt 2.2.

¹⁵⁸ La coneguda frase de Píndar: "arriba a ser el que ets" o la variant de l'adagi dèlfic "coneix-te a tu mateix (i obra en conseqüència)" serien bones candidates a l'hora d'esclarir el significat d'aquest imperatiu.

¹⁵⁹ Noteu el joc de paraules de Wilhelm, construït a partir de la filiació de *Pligt* (deure) amb *at pleje*, que "pot significar cuidar de o atendre a alguna cosa, dur a terme amb cura una tasca imposada, o tenir alguna cosa per costum" (SKS K 2-3, 325-326).

la més íntima relació”, relacionat amb el fet “que la relació es relacioni amb si mateixa [at Forholdet der forholder sig til sig selv]” (SKS 11, 129) i que aquesta relació sigui fonamentalment “llibertat [Frihed]” (ibídem, 145). I no és un simple joc de paraules, mal que ho pugui semblar.¹⁶⁰ L’èsser humà és una síntesi, però una síntesi que, com adverteix Haufniensis, ha de ser alhora “constituïda i sostinguda per l’esperit [Aand]” (SKS 4, 384). L’esperit és aleshores aquell “tercer positiu [positive Tredie]” (SKS 11, 129) que posa, com afegeix Anti-Climacus, la “unitat negativa [negative Eenhed]” de la síntesi en relació i que està adormit o “somiant” (SKS 4, 349), llevat que la dinamitzi. Una vegada dinamitzada la relació, la síntesi continua essent la mateixa relació de síntesi que era, però un “salt qualitatiu [qualitative Spring]” en fa una realitat completament diferent: aquella de ser una “realitat efectiva [Virkelighed]” o una possibilitat realitzada en el si de l’interès i la passió existencials.¹⁶¹ I és aquí on trobem l’exigència ètica del límit kierkegaardianà, justament en l’ambigua situació –“interna [indvortes]” a la relació– que mana “esdevenir [at blive]” l’èsser fronterer que, d’altra banda, ja som (at være).¹⁶²

Així, doncs, la definició kierkegaardiana de l’existència com a síntesi, límit i frontera entre dos mons, radica tant en el fet de ser síntesi com en la tasca d’haver d’esdevenir-la.¹⁶³ Heus aquí la “reduplicació [Reduplikation]” a què Climacus fa

¹⁶⁰ O potser sí i és aquest joc l’única forma de mostrar allò que no pot ser pensat ni comunicat directament? De la mateixa manera que el còmic esdevé l’única forma de ser veritablement seriós? (cf. SKS 7, 257). Quedi aquí, de moment, la pregunta.

¹⁶¹ Així com feia Hegel i influït per aquest, Kierkegaard utilitza també dos mots per a expressar el concepte de realitat. D’una banda, el llatinitzant *realitet* com a estat de coses en el món, i de l’altra, el germànic *virkelighed* com el mode “interessat” en el qual aquest estat de coses es transforma en possibilitat a realitzar per l’individu, o sia, en tasca. Per a un estudi més detallat sobre la dualitat conceptual i terminològica de la realitat, vegeu Sáez Tajafuerce, “Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad”, *Daimon*, n. 16, 1998, pp. 171-178.

¹⁶² Aquesta és ni més ni menys que la situació que descriu Haufniensis per mitjà del concepte d’“angoixa [Angest]”. En quant apropiació i esforç d’èsser, l’angoixa i la reflexió psicològica que la té per objecte són anteriors a tota moral de l’obligació. Per a més detall, vegeu el capítol 4.

¹⁶³ Com veurem en el capítol 3, el límit pren en Kierkegaard un abast ontològic. Ara bé, cal assenyalar que aquesta ontologia dista molt de ser metafísica, car no es tracta tant de l’èsser com del fet d’èsser. L’ontologia del límit kierkegaardianà es nodreix, doncs, d’un sentit normatiu molt marcat, justament el d’aquell imperatiu que mana esdevenir l’èsser que som. En quant tasca, l’existència humana exigeix que l’èsser humà prengui una actitud respecte de la seva pròpia existència, i àdhuc una relació, ja que,

referència en la *Postil·la*: si l'existència humana és “síntesi de finitud i d'infinitud” no és perquè se situï en algun lloc entre el finit i l'infinit o sigui un compost de part finita i infinita, sinó perquè *existeix com a tal*; raó per la qual no pot inaugurar un tercer món i hagi d'acontentar-se, més aviat, a romandre per sempre en la terra de ningú:

Existir (en el sentit de ser aquest individu) és certament una imperfecció comparada amb la idea de la vida eterna, però una perfecció en relació amb el no ésser absolut. Existir és una espècie d'estat intermedi [*Mellemtilstand*], alguna cosa que s'adiu amb l'ésser intermedi [*Mellemvæsen*] que l'ésser humà és” (SKS 7, 301).¹⁶⁴

En l'article dedicat a la “síntesi humana” i les seves implicacions filosòfiques, Arne Grøn assenyala que, tot i que la noció d'un “ésser intermedi [*Mellemvæsen*]” és una constant en la història de la filosofia, Kierkegaard la revoluciona per complet, ja que aquest no considera l'ésser humà com un intermedi sense més, sinó com “un intermedi en tant que es relaciona amb si mateix com a finit i infinit [...] un ésser intermedi *essent ell mateix un intermedi*”.¹⁶⁵ És clar que, vist d'aquesta manera, l'ésser humà continua essent una espècie de *coincidentia oppositorum*, com diria Nicolau de Cusa, però l'és *en tant que existent*, és a dir, en la mesura que l'existència *esdevé (bliver til) per a ell* aquella mena d'“estat intermedi [*Mellemtilstand*]” per a l'“ésser intermedi [*Mellemvæsen*]” que, d'altra banda, *ja* és. Climacus escriu: “segons Plató, la pobresa i la

com veurem més endavant, la tasca existencial està íntimament lligada amb “el poder que l'ha creada” (cf. SKS 11, 130). Si bé podem parlar d'una ontologia kierkegaardiana, ho hem de fer sempre amb el benentès que es tracta d'una ontologia ètica i eticoreligiosa.

¹⁶⁴ Com deia Pascal, “l'home no és ni àngel ni bèstia” (Br 358) i és aquesta situació fluctuant entre els dos extrems la que li causa angoixa: “Perquè al capdavant, què és l'home dins la natura? Un no-res en comparació de l'infinit, un tot en comparació del no-res, un entremig entre res i tot. Infinitament allunyat de comprendre els extrems, la fi de les coses i llur principi estan per a ell invenciblement amagats en un secret impenetrable, igualment incapaç com és de veure el no-res d'on ha sortit i l'infinit on és engolit (Br 72 / trad. de Pere Lluís Font en *Introducció a la lectura de Pascal*, Barcelona: Editorial Cruïlla, 1996, p. 137).

¹⁶⁵ Arne Grøn, “The Human Synthesis” dins *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Poul Houe i Gordon D. Marino (eds.), Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000, p. 28. Vegeu també: *Bregebet angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhaguen: Gyldendalske Boghandel, 1994, capítols 1-3.

riquesa van donar llum a Eros, la naturalesa del qual és feta d'ambdós. Però, què és l'existència? És aquell infant que és fill de l'infinit i del finit, de l'eternitat i la temporalitat i que està, per tant, constantment esforçant-se [*er bestandigt stræbende*]” (SKS 7, 91), en tensió entre els pols d'una contradicció que no pot ser mai resolta i, no gensmenys, amb l'obligació de ser-hi resoludament insistent i persistent. Si l'existència és “síntesi de finitud i d'infinitud” no és perquè gaudeixi de facultats infinites que l'aproximen a Déu i de finites que l'aproximen a l'animal, sinó perquè és *en si mateixa* mescla de l'heterogeneïtat d'ambdós mons, un *daimon* que no pot esdevenir “àngel” o “bèstia” (SKS 4, 454) sense traïr l'ésser mixt que és. En suma, l'ésser humà és l'*espai mateix* de la frontera, una “relació entre dos [*Forhold mellem To*]” (SKS 11, 129), entre dos mons totalment heterogenis, l'existència del qual consisteix a gronxar-se entre els extrems, tot mantenint-s'hi en equilibri. Un inquietant balanceig que Anti-Climacus descriu com segueix:

Esdevenir si mateix [*at vorde sig selv*] és concretar-se [...]. Ara bé, concretar-se no és ni fer-se finit ni fer-se infinit, atès que allò que ha de concretar-se és una síntesi. El desenvolupament ha de consistir, doncs, a allunyar-se infinitament d'un mateix en la infinitització del si mateix, i tornar infinitament a un mateix en la finitització (SKS 11, 146).¹⁶⁶

¹⁶⁶ Cal tenir en compte que “si mateix” és la traducció més adequada del *Selv* danès, no la tradicional versió del “jo [*Jeget*]” que trobem en la majoria de les traduccions de l'obra del danès. Si bé aquesta pot sonar més natural que aquella, el “jo”, com a forma nominal de primera persona, té com contrapartida la pèrdua de la reflexivitat del “si”, inadmissible quan es tracta precisament d'assenyalar la reflexivitat d'un jo existencial en contraposició a l'“absolut” de l'idealisme, caricaturitzat, més d'un cop, per Climacus com un jo “fantàstic”, “el pur jo-jo [det rene Jeg-Jeg]” (SKS 7, 174, 180, 278 *et passim*). Com remarca Anti-Climacus, “el si mateix no és la relació, sinó el fet que la relació es relacioni amb si mateixa [*Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv*]” (SKS 11, 129) i això no pot ser de cap manera un “jo”, per tal com es refereix a la relació que aquest estableix amb si mateix i, per tant, amb un “si” com a forma reflexiva de tercera persona. És més, si Kierkegaard o Anti-Climacus, en aquest cas, haguessin volgut parlar d'un “jo”, ja ho haurien fet en la seva pròpia llengua, això és, designant la relació de síntesi com a “Jeget”.

Esdevenir si mateix significa *fer-se límit*, delimitar-se, esdevenir la relació de síntesi que hom ja és; de tal manera que qualsevol identificació de la relació amb un dels extrems té com contrapartida la pèrdua d'un mateix. I val a dir que aquesta és una pèrdua molt més radical que la que plantejava Kant amb la il·lusió de les antinòmies, perquè la tendència natural a transgredir els propis límits condueix ara a perdre no solament el bon ús de la raó sinó també la pròpia existència i, amb ella, la dialèctica que la constitueix.

La pèrdua o, millor dit, traïció a l'ésser fronterer que som és el que Anti-Climacus anomena bíblicament “la malaltia per a la mort [*Sygdommen til døden*]”; una malaltia que pateix tot individu quan, en no acceptar el límit que és, “desespera” per oblidar o pervertir el delimitador aspecte del finit o l'extensiu aspecte de l'infinit que li són igualment constitutius. Dit en tota la seva completesa, això és, juntament amb la resta de contraris de la síntesi: desespera per ser solament “cos” o solament “ànima”, per reduir-se a la “realitat” fàctica o quedar-se suspès en l'abstracció de la “idealitat”, per asfixiar-se en el pes de la “necessitat” o perdre's per sempre en l'abisme de la “possibilitat”, per diluir-se en la successió infinita del “temps” o fer-se *sub specie aeternitatis* amb l'“eternitat”.¹⁶⁷ *In nuce*: l'individu desespera per no voler ser el si mateix *concret* (síntesi de finitud i infinitud), *espiritual* (síntesi de cos i ànima), *conscient* (síntesi de realitat i idealitat), *lliure* (síntesi de necessitat i possibilitat) i *temporal* (síntesi de temps i eternitat) que és i arriba a ser.

D'acord amb això, la síntesi kierkegaardiana no solament suposa una nova aportació de rellevància filosòfica en relació amb el caràcter intermedi de l'existència humana, sinó que esdevé, a més, un vertader correctiu a algunes concepcions que

¹⁶⁷ Vegeu el capítol primer de *La malaltia per a la mort*, en el qual Anti-Climacus reflexiona sobre la malaltia a través dels distints moments de la síntesi.

sobre els seus pols s'han ofert al llarg de la història.¹⁶⁸ L'individu en tant que síntesi existeix en simultània finitud i infinitud i aquestes, al seu torn, no són enteses com a espais que estan “més ençà” o “més enllà” de la frontera existencial que és; sinó que se situen en l'*atopos* del mateix límit, això és, en la *dialèctica* d'una finitud que ja no és deficitària i mancada d'infinitud, sinó infinitament apassionada, esforçada i interessada en la pròpia existència (SKS 7, 38). I és aquí on trobem la contribució kierkegaardiana envers la noció filosòfica de límit, justament en la *relació patètica* que un tal ésser estableix amb la “unitat negativa [*negative Eenhed*]” que *encara no és* i tanmateix *ja és*.

És evident que solament un concepte com el de “*pathos [Lidenskab]*” podia retre compte de la qualitat d'aquesta peculiar relació, car la passió no solament indica la tensió de la frontera, sinó que alhora la viu en el doble moviment de què també gaudeix: en anhelar una cosa i per tant apassionar-se, i en patir per la seva causa. Esdevenir límit significa, doncs, *patir (at lide)* la contradicció que hom és en la pròpia carn, sostenir i resistir el vertigen que provoca l'abisme de l'ésser i prendre-hi una actitud amb interès i apassionament.¹⁶⁹

El *pathos* del límit designa així el *pecat* en què *cau* l'individu *cada vegada* que mira de reconciliar la contradicció que és,¹⁷⁰ de la mateixa manera que designa la *paradoxa* contra la qual *xoca* la raó *cada vegada* que mira de pensar-la¹⁷¹ i, no menys important, el *silenci* en què se *suspèn* el discurs *cada vegada* que mira de comunicar-

¹⁶⁸ Per una banda, i segons l'estudi que elabora Eugenio Trías sobre el concepte de límit en la *Lógica del límite*, la modernitat hauria *oblidat* el límit constitutiu de l'ésser humà, en concebre el si mateix com un ésser purament infinit. Per altra banda, alguns moviments de l'així anomenada postmodernitat l'haurien *pervertit*, ja que, si bé serien conscients de l'obertura del límit, acabarien reduint-la a mera finitud.

¹⁶⁹ “Tot esdevenir [*tilblivelse*] és un patiment [*Liden*] i el necessari no pot patir, no pot sofrir el patiment de la realitat” (SKS 4, 274). Així mateix, en una discussió sobre el patiment del religiós i del còmic, Climacus afirma que “el patiment és precisament la consciència de la contradicció” (SKS 7, 438).

¹⁷⁰ Vegeu “El patètic existencial: El pecat” (capítol 3)

¹⁷¹ Vegeu “El patètic racional: La paradoxa” (capítol 2).

la.¹⁷² Tres situacions *patètiques* que *repeteixen* una mateixa i única contradicció, i que no fan altra cosa que mostrar com Kierkegaard, lluny de girar-li l'esquena en pro del coneixement transcendental (Kant) o superar-lo d'una vegada per totes en el si de la mediació especulativa (Hegel), es manté i persisteix resoludament en el límit fins a les últimes conseqüències.

¹⁷² Vegeu “El patètic comunicatiu: El silenci” (capítol 4).

II. EL *PATHOS*

*Qui és perd en la seva passió,
perd menys que el que perd la passió*

S. Kierkegaard

CAPÍTOL 2. El patètic racional: la paradoxa

2.1. O positivitat o negativitat del límit

Sigui per la renúncia de conèixer el desconegut, sigui per la pretensió de conèixer-lo en la seva totalitat, ambdós, Kant i Hegel, tanquen d'una vegada per totes la qüestió filosòfica del límit. Per una banda, Kierkegaard pensa juntament amb Hegel que, malgrat el seu pietisme, Kant peca de la *hybris* de demarcar els seus propis límits. Al capdavant, la raó és en Kant el “tribunal suprem” i la que decideix en tot moment el que pot o no pot conèixer-se.¹⁷³ Però Kierkegaard també acusa Hegel de pretendre donar un coneixement il·limitat de la realitat. Segons el danès, Hegel tanca definitivament tot interrogant respecte del límit i el seu més enllà en eliminar de soca-rel ambdues coses amb la total i sistemàtica comprensió de la realitat.¹⁷⁴

Distanciant-se de l'un i de l'altre, però amb el benentès de la seva influència, Kierkegaard prefereix adoptar l'*ethos* grec de mantenir-se constantment en l'esforç envers el límit, tal com feien, per altra banda, els escèptics que tant admirava,

¹⁷³ KrV, B 697, vol. III, p. 442. Com apunta Andrea Gentile, la possibilitat de determinar les pròpies fronteres dona a la raó el privilegi de ser autònoma i legisladora de si mateixa. *Crítica*, segons Gentile, no significa únicament l'examen dels límits, sinó també l'anàlisi de l'estructura interna del coneixement (*Ai confini della ragione*, op. cit., p. 209). Kant afirma, de fet, en la primera *Crítica* que, respecte als principis del coneixement, la raó es fonamenta en si mateixa i constitueix “una unitat completament separada, subsistent per si mateixa, una unitat en la qual, com ocorre en un cos organitzat, cada membre treballa a favor dels altres i aquests, alhora, a favor dels primers” (KrV, B XXIII, vol. III, p. 15). Només un tipus de filosofia que consideri la raó com a autònoma i fonamentada en si mateixa pot portar, doncs, la raó davant d'un tribunal.

¹⁷⁴ Per bé que la totalitat hegeliana pugui ser entesa de manera metafísica (com un tot com a condició i fonament de les parts) o postmetafísica (com un tot accessible només en les parts, posterior), en ambdós casos es tracta d'una totalitat que, com a tal, té la característica de no permetre que existeixi res extern a ella, de no haver-hi res que no hi estigui inclòs o se li escapi. Això té com a conseqüència que tota alteritat o diferència estigui subsumida dins d'aquesta totalitat i perdi, per consegüent, el caràcter de genuí altre. En *Temor i tremolor*, Johannes de silentio ho expressa en aquests termes: “La filosofia hegeliana no accepta el dret a cap ocultació, a cap incommensurabilitat” (SKS 4, 172).

l'existència dels quals radicava en l'“esceptis”, és a dir, a “mirar detingudament”, “vigilar” i “cercar” la veritat; sense inferir-ne, però, cap resultat, fos aquest de l'índole que fos: positiu o negatiu:

[L'escepticisme grec] en tot moment utilitzava el coneixement sols per conservar la disposició [*Sindelag*], que era la qüestió principal; i per això ni tan sols estava disposat a declarar *θετικως* [“positivament”, taxativament” “incondicionalment”] el resultat negatiu del coneixement, per no veure's atrapat en la formulació d'una conclusió (SKS 4, 282).¹⁷⁵

La qüestió principal per a Kant era tota una altra: fonamentar “una metafísica com a ciència”¹⁷⁶ i, per això mateix, acabà “usant” el coneixement o, millor dit, “el límit del coneixement” en benefici d'aquesta. En la filosofia crítica kantiana, la noció de límit és fonamental: la *cosa en si* no pot ser coneguda, no sabem *què* és, per bé que sapiguem *que* és. Tanmateix, i malgrat els esforços que esmerça el filòsof de Königsberg a distingir *Grenze* de *Schranke*, el límit es converteix en la limitació de *què* tant es distingia –exactament com en Hegel, tot i que per raons diferents– car, tot comptat i debatut, el límit acaba essent tan sols l'índex del que no pot ser conegut – l'*ignotum x*.

És cert que una afirmació d'aquest tipus podria ser discutida sobre la base que Kant concedeix efectivament una determinació positiva a la negativitat de la *Crítica*:

¹⁷⁵ En els *Esbossos pirrònics*, Sextus Empiricus parla de l'actitud que comporta aquest escepticisme: “Uns digueren que havien trobat la veritat, altres declararen que no era possible que això fos res acabat i altres encara hi investiguen” (Libro I, I).

¹⁷⁶ KrV, B XVI, vol. III, p. 11-12.

D'aquí ve que una crítica que restringeixi la raó especulativa sigui [...] *negativa*, però, al mateix temps, en la mesura en què elimina un obstacle que redueix el seu ús pràctic o amenaça àdhuc en suprimir-lo, sigui realment de tan *positiva* i important utilitat.¹⁷⁷

És més, vèiem més amunt a peu de pàgina que Kant “suprimia el saber per donar lloc a la fe”¹⁷⁸ i que la “disposició natural de la raó a transgredir els propis límits tenia el seu fi en la moralitat”.¹⁷⁹ Però no és menys cert que el límit continua essent un concepte que s’origina i pertany a l’ús teòric de la raó (*Crítica de la raó pura* i *Prolegòmens*) i en aquest àmbit hi té solament un sentit negatiu. En qualitat de noümen, el concepte de límit implica el pensament d’un objecte que no és objecte d’intuïció sensible; de manera que un sentit positiu només seria possible si admetéssim alhora una intuïció altra que la sensible, o sia, la “intel·lectual”. Sabem, gràcies a la *Crítica*, que una intuïció tal no és possible, car ultrapassa enterament les capacitats del nostre coneixement, el qual ni tan sols en pot entendre la possibilitat.¹⁸⁰ Per tant, epistemològicament parlant, sí que podem concloure que Kant dóna un sentit exclusivament negatiu al límit del coneixement i, el que és més important per a la qüestió que ens ocupa, el declara “positiu” i d’important “utilitat” per a l’ús pràctic. És el mateix Kant qui s’avé a una conclusió tal:

La major –i tal vegada l’única– utilitat de tota filosofia de la raó pura és tan sols negativa, ja que no serveix com a orgue destinat a ampliar [cognició], sinó com a disciplina que determina la frontera [de cognició]. En lloc de descobrir la veritat, posseeix el callat mèrit d’evitar errors. No obstant això, hi ha d’haver en algun lloc una font de coneixements positius pertanyents a l’àmbit de la raó pura, de coneixements que, si ocasionen errors, només sigui degut tal vegada a un malentès,

¹⁷⁷ KrV, B XXV, vol. III, p. 16.

¹⁷⁸ Vegeu nota 143.

¹⁷⁹ Cf. PkM, § 60, p. 362-364.

¹⁸⁰ Cf. KrV, B 207, vol. III, pp. 209-210.

però que, de fet, constitueixin l'objectiu dels afanys de la raó. En cas contrari, a quina causa hauria d'atribuir el seu anhel inextingible de trobar un sòl ferm situat enterament fora dels límits de l'existència? La raó conjectura objectes que comporten per a ella el major interès. Amb el fi d'aproximar-s'hi, empen el camí de la mera especulació, però aquests fugen davant d'ella. És d'esperar que tingui més sort en l'únic camí que encara li queda, el de l'ús *pràctic*.¹⁸¹

Kant roman així en l'àmbit que precedeix el límit que demarca, puix que el seu interès es concentra en allò que pot ser conegut i d'allò que no pot ser conegut no en parla, almenys en clau teòrica. Si bé Kierkegaard continua amb una mateixa preocupació pel límit en tant que frontera que tanca i obre ensems la relació amb el desconegut, la seva no s'ancora en un "més ençà" del límit, per bé que tampoc en un "més enllà" – com suggereix Hegel amb el també "positiu" resultat de la negació de la negació. La preocupació kierkegaardiana del límit s'ancora, més aviat, en el territori del mateix límit *qua* frontera i, per tant, en la tensió de la seva dialèctica. Climacus escriu:

El pensador subjectiu existent que té la infinitud en la seva ànima, la hi té sempre, d'aquí ve que la seva forma sigui contínuament negativa. Si això és així, si ell, que existeix realment, reproduceix la forma de l'existència en el seu existir, aleshores, en quant existent és incessantment tant negatiu com positiu, ja que la seva positivitat consisteix en aquella incessant interiorització en virtut de la qual és conscient del negatiu [*den fortsatte Inderliggjørelse, i hvilken han er vidende om det Negative*]. Entre els anomenats negatius, per contra, hi ha alguns que després d'haver arribat a saber alguna cosa sobre el negatiu s'engalipen amb el positiu i van pel món a crits, recomanant, imposant, oferint a la venta la seva beatífica saviesa negativa [...]. Aquests pregoners no són més intel·ligents que els positius i, per altra banda, no té sentit que aquests s'hi enfadin, ja que són essencialment positius. Tals pregoners no són pensadors existents, tal vegada ho van ser un dia, fins que trobaren un resultat,

¹⁸¹ KrV, B 823, vol. III, p. 517. Cf. "L'objectiu final de l'ús pur de la nostra raó", KrV, B 825-832, vol. III, p. 518-522.

però des d'aquest instant deixaren d'existir com a pensadors i existeixen com a pregoners i subhastadors (SKS 7, 84).

La qüestió de la positivitat com la “incessant interiorització en el negatiu” entronca directament amb l'obra més acadèmica de totes les de Kierkegaard, la tesi doctoral *Sobre el concepte d'ironia en constant referència a Sòcrates*.¹⁸² Allí l'autor, en qualitat d'aspirant al “grau de *magister*” (SKS 1, 62), defineix la ironia de l'existència singular de Sòcrates com “un poder negatiu [*negativ Magt*]” que, en lloc d'estar “al servei d'una idea positiva [*i en positiv Idees Tjeneste*]” (SKS 1, 174), roman constantment en la més “absoluta” i “infinita” negativitat (SKS 1, 87 *et passim*):¹⁸³ *negativitat*, perquè solament nega; *infinita*, perquè no nega aquest o aquell fenomen; i *absoluta*, perquè allò en virtut del qual nega és quelcom superior que, tanmateix, no és (cf. SKS 1, 299):

Veiem aquí, doncs, la *ironia* en tota la seva divina infinitud, la qual no deixa absolutament res en peu. Com Samsó, Sòcrates abraça les columnes que sostenen el saber i fa que tot es desplomi en el no-res de la ignorància (SKS 1, 101-102).

A partir de la divisió establerta per Schleiermacher entre els diàlegs “dialògics” i els diàlegs “constructius” de Plató (SKS 1, 113), Kierkegaard confronta la *tendència total*

¹⁸² Tot i que Kierkegaard no integra *Sobre el concepte d'ironia* en la totalitat de la seva “producció com a escriptor [*Forfattervirksomhed*]”, això és, el període corresponent a la publicació dels seus escrits pseudònims, d'una banda, i dels discursos de caràcter religiós, de l'altra, és a bastament assumit pels investigadors dels darrers anys que aquesta dissertació ja conté, en paraules de Georg Brandes “les primeres llavors” del pensament kierkegaardianà (vegeu-ne la referència en la “introducció” de Darío González dins Søren Kierkegaard, *Sobre el concepte de ironia* dins *Escritos Søren Kierkegaard*, vol. 1, Madrid: Trotta, 2000, p. 67). Més enllà de tot contingut, però, aquesta obra inaugura la manera kierkegaardiana de fer filosofia, per tal com neix del paradoxal intent de copsar un concepte, la ironia, a través d'una “existència historicoreal i fenomènica” (SKS 1, 71), la de Sòcrates.

¹⁸³ Kierkegaard pren l'expressió de Hegel, el qual la utilitza per caracteritzar la posició irònica de Solger en la breu entrada sobre la ironia de les *Lliçons d'estètica*. Com veurem, Kierkegaard utilitza molts termes hegelians al llarg de la seva obra, tot i que els dóna la volta i els fa expressar àdhuc el contrari del que solien fer en el sistema hegelianà.

[*totale Stræben*] de la ironia de Sòcrates, en què el dialògic és “un moment essencial [*et væsentligt Moment*]”, amb una forma *específica* [*særegne*]” d’ironia en què la interrogació és “un moment superat [*et overvundet Moment*]” (SKS 1, 113s.). Segons el danès, el que caracteritza els primers diàlegs pròpiament socràtics de Plató és precisament el fet que acaben “*sense resultat*” (SKS 1, 115):

Que hi hagi un resultat negatiu implica sempre que hi ha un resultat, i només la ironia pot proporcionar un resultat negatiu en el seu estat més pur i impol·lut. Car, mentre que fins l’escepticisme postula sempre alguna cosa, la ironia està sempre fent el tantàlic esforç, semblant al d’aquella vella bruixa, de devorar-ho tot primerament, per després devorar-se a si mateixa, o com es diu de la bruixa, per devorar el seu propi ventre. És a dir que el diàleg és plenament *conscient* d’aquesta *falta* de resultat, i és com si es gaubés en l’aniquilació dels sofistes, delectant-se amb cert beneplàcit en el complet encant de la destrucció (SKS 1, 116).

Al llarg de la dissertació, Kierkegaard afirma amb insistència que la positivitat de la ironia de Sòcrates no és de cap manera responsable del moment positiu de l’establiment de la veritat, sinó que rau a *fer-se conscient* de la negativitat i deixar, així, “un espai a la veritat” (SKS 1, 254). El que caracteritza el mètode socràtic no és l’art sofístic de respondre sinó l’art de preguntar. “La interrogació, la relació abstracta entre el subjectiu i l’objectiu, era, *en última instància, l’assumpte capital* per a Sòcrates” (SKS 1, 99). És en aquest sentit que el mètode socràtic no anava dirigit a la “plenitud” sinó, més aviat, a “succionar a través de la pregunta el contingut aparent, i deixar en el seu lloc un buit” (SKS 1, 97). “El *negatiu* no era, en Sòcrates, immanent a una positivitat, sinó *un fi en si mateix*” (SKS 1, 269). Respecte això, Kierkegaard escriu:

La seva relació amb la idea és negativa, això és, la idea és el *límit* [*Grændse*] de la dialèctica. En conduir permanentment el fenomen cap a la idea (l'activitat dialèctica), l'individu és repel·lit o fuig de retorn cap a la realitat; però la realitat mateixa no té altra validesa que la de ser permanentment *ocasió* [*Anledning*] del fet que es vulgui anar més enllà de la realitat, sense que això, tanmateix, succeeixi, mentre que l'individu, en canvi, recupera per si mateix aquests *molimina* [afanys] de la subjectivitat, els recull dins de si mateix per a la seva satisfacció personal (SKS 1, 204-5).

A diferència de les formes especulatives de la ironia –això és, la platònica, en una primera part de l'obra, i la romàntica, en una de segona–, la ironia de la ignorància socràtica era “merament negativa” (SKS 1, 200) perquè assolía la idea de la dialèctica, però no tenia, en canvi, “la dialèctica de la idea” (SKS 1, 169). Kierkegaard ho expressa curiosament per mitjà del concepte de límit: Sòcrates “tenia la idea com a límit [*Ideen som Grændse*]” (SKS 1, 218), la qual cosa significa que efectivament la tenia, que tenia una “rica i profunda positivitat” (cf. SKS 1, 218), però únicament “com a límit”, és a dir, únicament en quant “possibilitat”, en tant que al·ludia, posava i revocava a cada instant la més “absoluta i infinita negativitat”. Sòcrates tenia la idea de tal manera que “cap predicat manifestà o revelà el que era pròpiament, sinó que cadascun fou com “un testimoni que guardava silenci davant la magnificència d'aquella” (cf. SKS 1, 187.). La ironia de la seva ignorància no era un instrument que utilitzés “al servei de la idea”, sinó, més aviat, l'expressió de la seva “*posició* [*Standpunkt*]” (SKS 1, 258).¹⁸⁴ De nou Kierkegaard:

La seva *posició total* acaba, per tant, en la *negativitat infinita*, la qual és negativa respecte del desenvolupament precedent i negativa també respecte del subsegüent,

¹⁸⁴ Posició en la frontera del límit, s'entén, ni més ençà ni més enllà.

malgrat que en un altre sentit és positiva en ambdós respectes, és a dir, *infinitament ambigua* (SKS 1, 262).

Sòcrates és així una figura extremadament ambigua, un “Janus bifront” (cf. SKS 1, 83n), així com el pensador subjectiu de Climacus,¹⁸⁵ que, per un cantó, és *positiu* en la mesura en què la negativitat absoluta conté en si mateixa una infinitud, i, per l’altre, *negatiu* en tant que la infinitud no és manifestació, sinó límit. Aquesta ambigüitat, paral·lela a la dialèctica de tancament i obertura de la frontera kantiana, ens retorna a la nostra pròpia concepció del límit en Kierkegaard: “la ironia pel que fa a la seva *tendència total* i la dialèctica pel que fa a la seva activitat *negativament alliberadora*” (SKS 1, 174) esdevenen, de manera paradigmàtica, representants de la negativitat del límit kierkegaardia, car tant l’una com l’altra es fan conscients de la negativitat i no s’enganyen oferint a la venda aquella “beatífica saviesa negativa” de què parlava Climacus ratlles més amunt, sia aquesta la del mateix límit kantia o la de la negació superada de Hegel.

Si bé és cert que la ironia socràtica “posava en marxa el pensament”, la seva dialèctica era “merament negativa” (SKS 1, 186; 194 *et passim*), car “el deixava flotant en l’abstracció en lloc de donar-li repòs mitjançant un contingut positiu” (SKS 1, 169). La dialèctica platònica, per contra, era essencialment positiva, puix que “usava la negativitat” amb el fi de “construir una realitat amb la idea”, d’obtenir aquella “dialèctica de la idea” que, recordem-ho, Sòcrates no assolía (cf. SKS 1, 173). Davant d’aquestes dues contrastades dialèctiques, Kierkegaard és respecte del límit allò que Sòcrates era respecte de la ironia: un pensador incessantment *tant negatiu com positiu*, atès que no conclou res sobre el límit, sinó que se les arregla per

¹⁸⁵ En el context de la polaritat entre el còmic i el tràgic, Climacus parla del pensador subjectiu existent com a “bifront” (SKS 7, 88).

mantenir el problema, com l'escèptic grec–, “sempre *in suspensio*” (SKS 4, 281). Diu Climacus respecte del pensador subjectiu:

El pensador subjectiu existent és conscient de la negativitat de l'infinit en l'existència i per això conserva permanentment oberta la ferida de la negativitat [*holder bestandigt dette Negativitetens Saar aabent*], la qual és, a vegades, certament allò que salva (els altres deixen que la ferida se cicatritzi i esdevenen positius –enganyats) (SKS 7, 84).

Com a bon pensador subjectiu, per tant, Kierkegaard no es deixa entabanar pel positiu, ans presta contínuament atenció a la negativitat de l'existència i, en fer-ho, s'adona de la impossibilitat de concloure('s) en una forma positiva. Kant i Hegel són, en canvi, pensadors objectius, indiferents a la subjectivitat i l'apropiació interior de l'existència i, per això acaben, segons Climacus, “enganyats” (SKS 7, 84) i assegurant-se des d'un punt de vista positiu.

En un excurs sobre el concepte d'ironia, Kierkegaard associa clarament la *cosa en si* kantiana amb la dialèctica “pròpiament filosòfica” de Plató (SKS 1, 150-163):

Pel que sembla, Kant es detingué davant d'aquest *an sich* de les coses, només que algunes vegades seguí perseverant en el seu intent de captar-lo mitjançant el pensament subjectiu i, com que era impossible de fer-ho, tingué, sens dubte, el gran avantatge i la més aviat irònica fortuna de conservar l'esperança i, altres vegades, el rebutjà i es proposà d'oblidar-lo. Això no obstant, en els freqüents casos en què intentà retenir-lo, desenvolupa allò que és mític i, així, per exemple, tota la seva visió del “mal radical” és pròpiament un mite. El mal, per tant, ja que el pensament no pot dominar-lo, és posat fora del pensament i cedit a la imaginació. Així és com, en la part mítica del *Banquet*, el poeta Plató aconsegueix en somnis tot el que el dialèctic Sòcrates havia cercat; l'amor desgraciat de la ironia troba el seu objecte en el món dels somnis (SKS 1, 161).

En lloc de la mirada sempre “anhelant vers la idea” de la dialèctica pròpiament socràtica, la tendència mítica de Plató es defineix com “la fructífera abraçada de la idea” (SKS 1, 155), el moment en què el negatiu socràtic es fa visible (*eidós*) i és deté per a “*ser contemplat*” (SKS 1, 160). A diferència del negatiu en Hegel, que és, segons paraules del mateix Kierkegaard, “un moment necessari en el pensament mateix, una determinació *ad intra*” (cf. SKS 1, 96),¹⁸⁶ Kant posa el negatiu “fora del pensament” i, un cop allí, se’n desfà i el relega a l’oblit o bé permet que la imaginació en compensi i n’indemnitzi la pèrdua.

Si bé les Idees de la raó kantiana tenen un “ús pràctic”, aquestes no afecten l’existència, car hi romanen fora com “alguna cosa = x”¹⁸⁷ de la qual no sabem ni en podem saber res i amb la qual no establim tampoc relació. En comptes de comprendre el límit en el si de l’àmbit pràctic de l’ètica, Kant queda paralytitzat davant la frontera del seu pensament i no fa res per relacionar-s’hi; ans al contrari, evita de passar-hi per mor d’un més que suposat “bon ús” de la raó i acaba consagrant el límit a l’oblit o a la imaginació.

Kierkegaard és de l’opinió que la debilitat del sistema kantià radica en la *cosa en si* (SKS 1, 309), però –alerta– no perquè se’n delimiti el coneixement –com critiquen després els idealistes posteriors, entre ells, Hegel– sinó perquè no se’n *reduplica* la negativitat; perquè Kant, com a pensador, no és encara prou subjectiu per a pensar i existir alhora en el límit que demarca. Així ho afirma Climacus en el fragment següent:

¹⁸⁶ Com apunta eloqüentment el *Magister* de la ironia, “el pensament en Hegel no necessita preguntar des de fora, car es pregunta i es respon a si mateix i en si mateix” (ibídem).

¹⁸⁷ KrV, A 250, vol. IV, p. 163.

La diferència entre el pensament subjectiu i el pensament objectiu també ha de trobar expressió en la forma de la comunicació, és a dir, el pensador subjectiu ha d'adonar-se de seguida que la forma ha d'estar dotada artísticament de tanta reflexió com la que ell mateix té en la mesura en què existeix en el seu pensament (SKS 7, 74).

El pensador subjectiu “no és un home de ciència, sinó un artista. Existir és un art” – assegura Climacus en la *Postil·la* (SKS 7, 321).¹⁸⁸ A diferència de Kant, Kierkegaard es preocupa de comunicar el límit sota la forma *essencialment* adequada,¹⁸⁹ la qual cosa significa comunicar-lo *conforme a la síntesi* que és i d'acord amb l'existència del subjecte cognoscent (cf. SKS 7, 80-92). Kant, en canvi, és indiferent a la realitat subjectiva del cognoscent; al cap i a la fi, ell sí que és i vol ser un home de ciència, i per això *posa* el límit *al servei* de l'“exposició científica objectiva”.¹⁹⁰ Continua Climacus:

Generalment es parla de la següent manera: dir que hom no pot entendre això o allò no satisfà la ciència, que vol comprendre. Vet aquí l'error; s'ha de dir justament el contrari: si la ciència humana no està disposada a reconèixer que hi ha alguna cosa que no pot entendre, o millor dit, alguna cosa sobre la qual pot clarament entendre que no pot entendre, aleshores, tot es confon (SKS 20, 88-89 [NB:125]).

Com afirma Kierkegaard en aquest fragment del diari NB de 1847, “la teoria kantiana del mal radical té només un defecte: no estableix de manera definitiva que

¹⁸⁸ De l'art i el caràcter estètic de l'obra i la vida de Kierkegaard, n'ha parlat Sylvia Walsh en diversos estudis. Vegeu, com el més representatiu, *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.

¹⁸⁹ Subratllo que és “essencialment adequada” per mostrar que, de fet, no n'hi ha d'altra. La negativitat no és doncs una manera entre d'altres d'expressar el límit, sinó l'única que hi ha. La resta són, més aviat, maneres de romandre ençà o enllà del límit i de la seva expressió.

¹⁹⁰ En la segona edició de la *Crítica de la raó pura*, Kant fa explícita la voluntat d'emular en la seva obra “el camí segur de la ciència”: “Em sembla que els exemples de la matemàtica i de la ciència natural, els quals s'han convertit en el que són ara gràcies a una revolució sobtadament produïda, són prou notables per a fer reflexionar sobre l'aspecte essencial d'un canvi de mètode que tan bons resultats ha proporcionat en ambdues ciències, així com també per a imitar-les, si més no a títol d'assaig, dins del que permeti la seva analogia, en quant coneixements de raó, amb la metafísica” (KrV B XV-XVI; B XVIII, vol. III, p. 11-12; p. 13).

l'ineplicable és una categoria, que la paradoxa és una categoria" (ídem). L'impensable és també una categoria del pensament; una categoria que forma part de la faceta negativa de la raó i que l'anhel kantià d'obtenir veritats universals desterrava d'una vegada per totes de l'àmbit del coneixement. "És especialment la tasca del coneixement humà entendre que hi ha alguna cosa que no pot entendre i entendre què és" (ídem).

Això no obstant, del que és o deixa de ser el límit, Kant no en parla en absolut.¹⁹¹ L'*ignotum* kantià esdevé així una resposta massa poc ètica per a un pensador la tasca del qual és "estar essencialment interessat pel seu propi pensament i existir-hi" (SKS 7, 73). Però també ho és la resposta de Hegel, el qual parla del límit, ans de manera especulativa. Kierkegaard rebutja tot discurs sobre l'absolut, però també rebutja la subsegüent posició de renunciar filosòficament a la qüestió. És cert que el que hi ha més enllà de la frontera ultrapassa les nostres capacitats, però l'enigmàtic caràcter del que ens transcendeix no pot constituir una barrera (*limitació*) o prohibició per a la raó filosòfica, ja que n'és precisament l'"estímul", baldament en sigui també el "turment [*Qval*]" (SKS 4, 249). Tal com apunta Climacus emulant la crítica hegeliana al límit kantià:

La intel·ligència no va més enllà, però tampoc no pot en la seva paradoxa deixar d'arribar fins allí i ocupar-s'hi, ja que voler expressar la seva relació amb això desconegut, dient que no existeix, no encaixa, car aquesta declaració amaga justament una relació (SKS 4, 249).

I és que juntament amb la necessitat de fer que la filosofia prengui consciència del propi límit, hi ha també –pensa Kierkegaard– la necessitat de fer que la filosofia *es*

¹⁹¹ El mateix passa amb Wittgenstein i el "sense sentit" del *Tractatus*, i per això se'n "guarda silenci". Vegeu capítol 4.

comprengui a si mateixa en aquest límit i, en fer-ho, actuï i *hi* actuï consegüentment. Tal com precisa Montaigne en l'*Apologia de Ramon Sibiuda*, “la ignorància que se sap, que es jutja i que es condemna, no és encara una entera: per ser-ho, *cal que s’ignori a si mateixa*”,¹⁹² o per dir-ho amb Climacus, cal que estigui proveïda de l’art de la doble reflexió propi del pensador subjectiu:

La forma de la comunicació és distinta a la seva expressió. Quan el pensament ha aconseguit expressar-se correctament en la paraula –cosa que s’aconsegueix amb la primera reflexió– aleshores ve la segona reflexió, que depèn de la relació singular de la comunicació amb el comunicant, la qual reproduceix la relació singular del comunicant existent amb la idea (SKS 7, 77).

Tot i passar per un moment de negativitat, Kant no aplica la segona reflexió al límit, és a dir, no reproduceix, en el pensament, la relació singular que hi té com a pensador, i per aquesta raó cau en la contradicció, a desgrat d’evitar tota antinòmia, de comunicar el límit de manera directa i positiva.¹⁹³ Encara Climacus:

Així succeeix sempre amb el negatiu. On està inconscientment present fa que el positiu sigui justament el negatiu, transforma la comunicació en il·lusió, car en la comunicació no es pensa el negatiu, sinó que la comunicació és pensada simplement i planera com a positiva (SKS 7, 76 n.1).

¹⁹² Èmfasi meu. Michel de Montaigne, “Apologie de Raimond Sebond”, en *Œuvres Complètes*, ed. de Maurice Rat i Albert Thibaudet, París: Gallimard, 1962, p. 482 (traducció catalana en Barcelona: Editorial Laia, 1982, p. 143). “El que pensa que no sap res ignora també si es pot saber prou per afirmar que hom no sap res. Lucreci, IV, 469-470” (ídem).

¹⁹³ Aquesta és, en part, la crítica de Hegel i Wittgenstein al límit kantian, ja que ambdós critiquen Kant pel fet d’haver demarcat un límit al pensament: el primer, per haver-ho fet sense traspasar-lo (cf. *Enz.*, §60, vol. 8, p. 104); el segon, per haver-lo demarcat “al pensament [*dem Denken*]” i no “a l’expressió dels pensaments [*dem Ausdruck der Gedanken*]” (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* en *Werkausgabe* (d’ara endavant, TLP), op. cit., vol. 1., p. 9 [traducció de Josep M. Terricabras en *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona: Edicions 62, 1997. Aquí i en endavant]).

La positivitat a què arriben els pensadors objectius per mitjà del moment superat del negatiu és, doncs, “falsa” i “fraudenta”, perquè no expressa “l’estat del subjecte cognoscent en l’existència” i té a veure, endemés, amb un “fictici subjecte objectiu” (SKS 7, 81); una mena de “fantasma”, com reitera Climacus en no poques ocasions al llarg de la *Postil·la* (SKS 7, 282; 286; 288 *et passim*):

Confondre’s a si mateix amb una cosa semblant equival a ésser enganyat i romandre enganyat. Tot subjecte és un subjecte existent, d’aquí ve que s’hagi d’expressar essencialment en tot el seu coneixement, i hagi de fer-ho evitant concloure de forma il·lusòria, ja sigui mitjançant una certesa sensible, un saber històric o un resultat especulatiu (SKS 7, 81).

Tant Kierkegaard com Sòcrates, en canvi, excel·leixen en el rol de pensadors subjectius i mantenen lliure l’ideal, la qual cosa significa que *saben que no saben* què és, i es fan, per tant, conscients de la relació que hi estableixen com a existents. Kant i Hegel són, per contra, pensadors “objectius” en tota la seva magnitud, homes de ciència que d’entrada *saben* coses sobre l’ideal –el primer, que *no en sap res*, el segon que *ho sap tot*–, però que ignoren, és a dir, *no saben que no saben* el lloc que més li escau: l’existència. Com havia dit Hegel en relació amb la ironia de Sòcrates, no es tracta aquí “tant d’especulació com de vida individual” (SKS 1, 215).¹⁹⁴ Sòcrates era, ell mateix, ironia (SKS 1, 239)¹⁹⁵ perquè dedicava tota la seva vida –notem-ho bé *tota*

¹⁹⁴ Aquest és el dictamen hegelian que irònicament assumeix Kierkegaard per al seu assaig sobre la ironia. La ironia és una *vida*, la de Sòcrates, de la mateixa manera que el límit és la realitat –fronterera– de l’existent, no una negativitat “concebuda idealment” en el sistema. Dic “irònicament”, no pas perquè se’l prengui amb ironia, tal com, de fet, insinuen els intèrprets que llegeixen *Sobre el concepte d’ironia* com una obra irònica, més que com una obra sobre la ironia (vegeu, per exemple, Roger Poole, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, Charlottesville; Londres: University Press of Virginia, 1993, pp. 36-90); sinó perquè, conscient o no de la ironia del cas, Kierkegaard acaba servint-se d’una concepció hegeliana per distanciant-se de Hegel. I, irònicament, no és l’únic cas, com hem vist.

¹⁹⁵ Kierkegaard corrobora la mateixa idea en els diaris NB: “En què consisteix pròpiament la ironia de Sòcrates? Tal vegada en expressions i girs de discurs o coses així? No, tals bagatel·les, com el virtuosisme de parlar irònicament, tals coses no fan un Sòcrates. No, tota la seva existència és i fou

la seva vida– “a fer valer la negativitat enfront de cada individu particular, no de manera especulativa, perquè en aquest cas podria haver anat més enllà, sinó de manera pràctica” (SKS 1, 225). Vet aquí per què la ironia és definida per Kierkegaard com el “*confinium* entre l’esfera estètica i ètica de l’existència” (SKS 7, 455): l’única saviesa de Sòcrates i la saviesa humana de què es parla és el descobriment de la interioritat, justament el fet de prendre consciència de la negativitat de la subjectivitat i la interioritat de l’existència. Kierkegaard ho expressa a través de Røtscher:

El saber de la negativitat de tot contingut finit és la seva saviesa, i a través d’aquesta és impel·lit a retornar sobre si mateix, entès com a meta absoluta, aquest descobriment de la interioritat és el començament del saber infinit, però només el començament, precisament, car aquesta consciència encara no s’ha consumat, sinó que és només negació del finit i d’allò que és establert (SKS 1, 222).

Això és el que Sòcrates, *malgrat no saber, sabia* i això era el que Kant i Hegel, malgrat saber o, millor dit, *per culpa de saber*, no sabien. Ho repeteix Climacus fins a la sacietat: “la desgràcia de l’època és haver aconseguit saber massa i haver oblidat què és existir i què és la interioritat” (SKS 7, 235); raó per la qual fa falta un nou Sòcrates que, lluny de sistematitzar el saber, *faci possible* la pregunta pel sentit del que és precisament *el límit del saber*.¹⁹⁶

ironia” (SKS 26, 363 [NB35:2]). Així com passa amb la de Kierkegaard, la ironia de Sòcrates no se sosté en la retòrica, sinó en l’acció ètica. Escriu Climacus: “La ironia és una determinació de l’existència i res no resulta més ridícul que creure que és una manera de parlar [...] Aquell qui disposa de la ironia essencialment en disposa tan llargament com el dia dura, sense trobar-se lligat a cap forma, car la ironia és la infinitud en ell” (SKS 7, 457). Pel que fa a la ironia com a concepte ètic i no retòric, vegeu: Oscar Parcero Oubiña, “A *tendencia total* da ironía en Søren Kierkegaard”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 64, n. 2-4, 2008, pp. 271-289; i Margherita Tonon, “Negativity and Critique in *On the Concept of Irony*” dins *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2009, pp. 305-316.

¹⁹⁶ Per la seva banda, Climacus s’assigna la tasca de “fer-ho tot més difícil (SKS 7, 172 , i el que més desitja és que, en la “seriosa” i “objectiva” època seva, se’l reconegui com l’únic que no és seriós ni objectiu (cf. SKS 7, 257).

Com apuntava més amunt, l'interès kierkegaardia està lluny d'establir les condicions de possibilitat d'una metafísica com a ciència (Kant) o d'elevat la filosofia al rang de ciència (Hegel);¹⁹⁷ l'únic que desitja el pensador danès és “despertar els homes”,¹⁹⁸ “fer[-los] parar esment, *sense autoritat*, en el religiós, el cristià [*‘Uden Myndighed’ at gjøre opmærksom paa det Religiøse, det Christelige*]” (cf. SKS 13, 12; 19).¹⁹⁹ És per això que, igual que Sòcrates amb la ironia, Kierkegaard *esdevé* ell mateix *límit* per “fer valer la negativitat del límit en cada pensador”, “no de manera especulativa”, és clar: demarcant-lo o superant-lo en el si de la distància i abstracció del pensament; sinó “de manera pràctica”: *patint-lo* –llegiu *pathos*– i realitzant-lo en el si de la pròpia existència. Si bé *especulativament* no podem anar més enllà, *èticament* estem obligats a fer-ho, i per aquesta raó cal abans donar compte de la negativitat del límit en el pensament mateix, baldament sigui de forma paradoxal i indirecta.

Així, doncs, Kierkegaard no renunciarà a la filosofia, però farà que aquesta estigui *constantment renunciant a si mateixa*; d'una banda, en obligar-la a *pensar el desconegut*, de l'altra, en obligar-la a *expressar-lo*. Amb tot, no s'haurà pensat ni dit res, però, amb aquesta repetida renúncia, el límit podrà continuar essent allò que és: un horitzó que delimita, és a dir, l'experiència d'una “absoluta i infinita negativitat” que, en

¹⁹⁷ En el pròleg de la *Fenomenologia de l'esperit*, Hegel escriu: “La veritable figura en la qual existeix la veritat només pot ser el sistema científic d'aquesta veritat. Col·laborar que la filosofia s'apropi a la forma de la ciència –a l'objectiu que pugui perdre el seu nom d'*amor* pel *saber* i sigui un *saber real* i *efectiu*– és la tasca que jo m'he proposat [...] Per això, el fet de mostrar que en aquesta època és possible l'elevació de la filosofia a ciència seria l'única i l'autèntica justificació dels intents que tenen aquest fi, en posar en relleu la necessitat d'aquest fi i alhora en dur-lo a terme perfectament” (PhG, p. 14). I encara l'any 1822, en una carta adreçada a Duboc, Hegel repetia: “Quant a mi, m'he proposat d'aixecar la filosofia al nivell de la ciència. És aquest l'únic objectiu dels meus treballs, que en part són imperfectes i en part incomplets” (vegeu referència a la trad. cit., p. 14).

¹⁹⁸ Kierkegaard escriu en els diaris NB: “Tota la meua vida és un epigrama per fer despertar els homes” (SKS 20, 319 [NB4:67]). I el mateix diu de Sòcrates: “la seva relació amb els deixebles fou efectivament la de fer-los *despertar*, però que *de cap manera* fou una relació *personal* en sentit positiu. I allò que li ho impedia era, una vegada més, la seva *ironia*” (SKS 1, 235-236).

¹⁹⁹ Vegeu també SKS 16, 104.

virtut de ser conscient de si mateixa, té tanmateix el caràcter positiu d'obrir-nos vers allò que tanca.

2.2. O posar el límit o posar-se com a límit

De la mateixa manera que Sòcrates tenia “la idea com a límit [*Ideen som Grændse*]” (SKS 1, 218) i això era el que el feia el no-savi més savi d'entre tots els homes, Kierkegaard hi té la veritat del cristianisme i això és el que el converteix en el *no-cristià més cristià* d'entre tots els cristians. En l'article intitulat “la meva tasca [*Min Opgave*]”, pertanyent a l'últim número, pòstum, de *L'instant*, el danès ho expressa en aquests termes:

L'única analogia que tinc per a mi és Sòcrates; la meva tasca és una tasca socràtica, revisar la definició de ser cristià. Jo no em considero cristià (mantenint lliure l'ideal), però puc evidenciar que els altres encara ho són menys [...]. La “cristiandat” està en un abisme de sofisteria, pitjor, molt pitjor que quan els sofistes florien a Grècia. Aquestes legions de capellans i docents cristians són tots sofistes, se sostenen a si mateixos –en això segons les antigues característiques dels sofistes– fent que qui no entén res, cregui, i convertint aquesta xifra humana en potestat per jutjar el que és la veritat, el que és el cristianisme (SKS 13, 405-406).

En *El punt de vista sobre la meva activitat com a escriptor*, “Søren Kierkegaard”, el signant escriptor de l'obra, s'interpreta a si mateix “com un espia en grau suprem al servei de la idea” (SKS 16, 66), la missió del qual és suscitar “el problema de com arribar a ser cristià en el si de la cristiandat” (Ibídem, 69).²⁰⁰

²⁰⁰ Vegeu també SKS 16, 102.

Però no és aquesta una postura kantiana? Aquella “actitud platònica” de *posar* el negatiu *al servei de* la idea? Al capdavall, el límit, en Kant, no és més que el mitjà que posa fre a les pretensions especulatives de la raó i suprimeix el saber “per donar lloc a la fe”. Per acabar-ho d’adobar, quan Kierkegaard acara el polèmic assumpte de l’anomenada “saviesa” socràtica, aquesta és descrita *à la* kantiana, car Sòcrates és un “ignorant en matèria filosòfica”, però no en “sentit empíric”:

El que ignorava [Sòcrates] era el fonament de totes les coses, l’etern, el diví, i això significa que sabia que hi havia tal cosa, però no sabia què era, que malgrat ser-ne conscient no n’era conscient, perquè l’únic que podia anunciar respecte això era que no en sabia res (SKS 1, 305).

També Kant “ignorava” el que era la realitat última de les coses –la *cosa en si*–, i l’únic que en sabia era justament això: “que no en sabia res”. On rau, doncs, la diferència? Per ventura Kierkegaard s’ha fet un “Sòcrates del cristianisme” per la raó més antisocràtica? On són ara aquella ironia “total” i aquella dialèctica “negativament alliberadora” que, lluny de posar-se “al servei de la idea”, es mantien en la més absoluta i infinita negativitat? És que les hem perdudes pel camí de la nostra argumentació sobre el límit just en iniciar-lo? Res més lluny de la realitat. Vegem més de prop, per aclarir-ho, l’anterior citació d’*El punt de vista*:

L’expressió que faig servir [sobre mi mateix] és que en relació amb les esferes de l’intel·lectual i el religiós, i *amb vista al concepte d’“existir”*, i després, al concepte de “cristiandat”, que sóc *com un espia en grau suprem*, al servei de la idea. *No tinc res nou a proclamar, no posseeixo autoritat, ja que em trobo sota una disfressa, no treballo de manera directa, sinó indirecta*, no sóc un sant, en fi, sóc un espia que, *en espigar*, en aprendre a conèixer-ho tot, sobre la conducta, les il·lusions i els caràcters

recelosos, va fent *inspecció de si mateix* sota la més estreta *inspecció* (SKS 16, 65-66).²⁰¹

Malgrat el que puguin indicar les aparences, Kierkegaard continua essent plenament socràtic en aquest seu “servei” a la idea i, mantenint-s’hi, per tant, en una relació purament negativa. Per què? Perquè, contràriament a Kant que *posa el límit* al servei de la idea, Kierkegaard *es posa a si mateix* al servei de la idea. Però anem a pams i fixem-nos en les expressions suara emfasitzades en cursiva.

Si Kierkegaard es fa un “Sòcrates del cristianisme” és perquè no té “res nou a proclamar” i l’únic que procura, “sense autoritat” i “treballant de manera indirecta”, és disposar “la cristiandat [*Christenhed*]” a descobrir de nou el “cristianisme [*Christendom*]”. *Disposar*, no proporcionar un nou saber, és a dir, anihilar el saber que obstaculitza la veritat del cristianisme, però sense proposar-ne d’altre, per més subjectiu, existencial i àdhuc liminar que sigui.

Kierkegaard no usa el límit com a mitjà de cap fi –teòric o pràctic–, ni tan sols –notem-ho bé i no em cansaré de repetir-ho– com a mitjà del cristianisme,²⁰² car

²⁰¹ Èmfasi meu.

²⁰² Sens dubte aquesta afirmació posa en qüestió tota la bibliografia secundària que fa de Kierkegaard un filòsof del cristianisme, especialment l’encapçalada per la figura de C. Stephen Evans, segons la qual Climacus posa la ironia “al servei del cristianisme” (“The role of irony in Kierkegaard Philosophical Fragments” dins *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2004, p. 78-79) o al servei “de propòsits espirituals” (ibídem, p. 95). Per a una tal lectura, són especialment rellevants les dues obres d’Evans sobre la filosofia de Climacus: *Kierkegaard’s Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983) i *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1992). També, a casa nostra, la ingent obra que Francesc Torralba ha dedicat a la figura de Kierkegaard com a escriptor “al servei del cristianisme” o com a “escriptor religiós”, tal com li agrada de recordar que Kierkegaard es defineix, és fruit d’una mateixa interpretació. Vegeu en especial la seva tesi doctoral *Amor y diferencia* (Barcelona: PPU, 1993), l’obra *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003) i l’article intítulat, no pas casualment, “S. Kierkegaard. L’escriptura al servei del cristianisme”, *Qüestions de Vida Cristiana*, n. 181, 1996, pp. 38-50. En tota la seva obra d’interpret de Kierkegaard, Torralba tempta de brindar al lector un “fil d’Ariadna” que l’ajudi a sortir de l’intricat laberint de la polinímia kierkegaardiana, en el qual, més d’una vegada, i malauradament, hi acaba pres: una lectura jeràrquica segons la qual tota l’obra de Kierkegaard és religiosa, essent la pseudonímia un instrument al servei de dita religiositat: “Toda su producción, aparentemente caótica, tiene una organización interna, una estructura religiosa y los elementos que la integran no se sitúan en el mismo plano, sino que, como él mismo dice, en su

comprèn el límit en la mesura en què *es comprèn* i “va fent inspecció de si mateix sota la més estreta inspecció”. És per això que, en la suposada confessió d’*El punt de vista sobre la meva activitat com a escriptor*, segons la qual “l’escriptor és i ha estat un escriptor religiós des del primer moment” (SKS 16, 17), l’autor acaba paradoxalment admetent que no ha estat ell qui ha dirigit l’obra, sinó més aviat l’obra que l’ha dirigit a ell; direcció que s’interpreta aquí religiosament com a “providència [*Styrelse*]”:²⁰³

Tota l’activitat literària gira entorn del problema d’arribar a ser cristià en la cristiandat; i aquesta és l’expressió de la part que la providència té en la meva professió d’autor: que és l’escriptor mateix qui ha estat educat d’aquesta manera, però essent-ne conscient des del primer moment” (SKS 16, 69).

L’autoritat de l’autor que declarava ser un escriptor religiós queda així totalment desautoritzada i necessita de l’obra per configurar-se com a tal. Kierkegaard no és, per tant, un escriptor religiós que, “com un espia” i sota la “disfressa” de l’escriptor estètic, tingui un pla prèviament estudiat –*mitjà*– que després dugui a terme en les obres –*fi*–,

producción escrita hay una unidad de conocimiento (Erkjendelses Eenhed) compuesta por dos momentos (Momenter) dónde uno es preponderante y otro subordinado (underordnet)” (*Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, op. cit., p. 26).

Com argumentarem al llarg del treball, si bé Kierkegaard és un pensador subjectiu, això no el fa pas ser un filòsof o escriptor del cristianisme en els termes suara descrits; ja que ni tan sols Climacus l’és, per bé que en representi la concepció com a pseudònim. Sobre la filosofia de Climacus, vegeu, entre d’altres, Merold Westphal, “Kierkegaard’s Climacus –a Kind of Postmodernist”, *IKC: Concluding Unscientific Postscript*, 1997, pp. 53-71; i Alastair Hannay, “Climacus among the philosophers” dins Alastair Hannay, *Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays*, Londres: Routledge, 2003, pp. 9-23.

²⁰³ I fins i tot seria possible parlar aquí d’“escriptura”, en el sentit Derridià o Deleuzeà o, encara més, Nietzscheà del terme. En tant que es desautoritza com a autor, Kierkegaard pot veure’s com a antecedent de Barthes, amb la seva “mort de l’autor”, i dels corrents postestructuralistes posteriors amb el benentès que les idees que el guien són alienes històricament i ideològicament als autors mencionats. Per a una comparació de Kierkegaard amb “la mort de l’autor” de Barthes, Foucault i Derrida, juntament amb Gadamer, vegeu Merold Westphal “Kierkegaard and the Anxiety of Authorship”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 34, 1994, pp. 5-22. També Roger Poole, qui afirma que, mitjançant el seu estil d’escriptura i el magistral domini de la seva ironia, Kierkegaard usa la majoria de les eines de la teoria de la deconstrucció temps ençà que Derrida comencés, com qui diu, a parar-hi atenció (*Kierkegaard. The Indirect Communication*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1993, p. 7).

sinó un escriptor religiós que és religiós en tant que obeeix el pla d'altri i, en la seva obediència, el fa realitat. En explícits mots de Kierkegaard:

En la producció no hi ha hagut mai el menor retard i tot el que he necessitat, sempre ho he tingut a la mà, just en l'instant que ho necessitava. Tota la producció ha tingut, en cert sentit, un curs ininterromput, com si no hagués fet res més que copiar diàriament una part determinada d'un llibre imprès (SKS 16, 55-56).

El sentit religiós d'ambdós, autor i obra, no és un sentit donat sinó, més aviat, un sentit que es dona en el si de la narració mateixa; cosa que provoca que el sentit sigui quelcom que se li escapa, a l'autor, i de què només pot apropiari-se per mitjà de la simultània narració i lectura de si mateix. De resultes d'això, el que Kierkegaard és com a escriptor és una veritat que aquest no pot comunicar directament, ja que no es tracta d'un saber que tingui i per això hagi de transmetre, sinó d'una possibilitat que repetidament s'ha d'apropriar i realitzar en el si de la mateixa narració.²⁰⁴

Així, doncs, tant Kierkegaard com Sòcrates *operen* “al servei de la idea”, sí; però cal tenir en compte que llur idea és l'autoritat divina mateixa: Sòcrates, en quant “ignorant per designi diví” (SKS 1, 100), Kierkegaard, en quant “espia en grau suprem” i en els termes suara descrits.²⁰⁵ És cert que, d'aquesta manera, ambdós

²⁰⁴ Com escriu Joakim Garff, “Kierkegaard’s written works constitute a sort of *Bildungsroman* –or a novel depicting the process of his own undoing –in which *the writing*, in a general and grammatological sense, stands in a maieutic relationship to its writer (“Johannes de silentio: Rhetorician of Silence”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1996, p. 206). La idea d'una escriptura kierkegaardiana com a procés de formació de Kierkegaard mateix ha estat apuntada en diverses ocasions per aquest intèrpret (vegeu, principalment, la publicació de la seva tesi doctoral: “*Den Søvnløse*”. *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, Copenhaguen: C. A. Reitzels Forlag, 1995), però és en la seva biografia sobre Kierkegaard (SAK. *Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, Copenhaguen: Gad, 2000) en què aquella arriba a la màxima expressió.

²⁰⁵ Val a dir que en els diaris NB, Kierkegaard s'anomena freqüentment a si mateix com a “espia en grau suprem” o “agent de policia” (vegeu, per exemple, SKS 21, 33 [NB6:39]; 26, 210 [NB32:121]; 26, 286 [NB33:46]). Segons la interpretació, ella mateixa, “retrospectiva” de Niels Jørgen Cappelørn respecte de l'obra del danès, “we confront an author and an authorship profoundly determined by the irrational which Kierkegaard himself interpreted as the intervention and assistance of ‘Governance’, that is, of God. Understood in this way, the whole of his literary activity becomes at once both a

continuen utilitzant el negatiu per a fins particulars; però, a diferència de Kant i Hegel, que el conceben de manera ideal com a *mitjà*, aquells *s'hi consagren* de manera existencial fins al punt de sucumbir-hi. Essent així, Sòcrates utilitza la ironia per buidar i alliberar el deixeble de tot pseudosaber, però la seva ironia és “total” i acaba arrabassant “el mateix Sòcrates” (SKS 1 262). Anàlogament, Kierkegaard utilitza “l’engany estètic” (SKS 16, 35) per alliberar el cristianisme de la il·lusió de la cristiandat, però, ell mateix, acaba enganyat i perdent l’autoritat de determinar la religiositat de la seva pròpia obra.

El que convé remarcar aquí és que tant la “ironia” com l’“engany” no són elements que, respectivament, estiguin a disposició de l’ironista o de l’escriptor religiós, sinó elements que més aviat *disposen*. Tal com escriu Kierkegaard en *Sobre el concepte d’ironia*, la vertadera validesa de la ironia socràtica rau en el fet de “situar correctament l’individu” (cf. SKS 1, 354), de ser “el començament absolut de la vida personal” (SKS 1, 355). I el mateix passa amb el límit: una realitat la negativitat de la qual no consisteix més a donar impuls a un coneixement més elevat, sinó a “situar correctament l’individu” en la frontera infranquejable de la pròpia existència.

Podríem dir, doncs, que, a la inversa de Jesús,²⁰⁶ ni Sòcrates ni Kierkegaard no ha vingut a salvar el món, sinó a “jutjar-lo” (SKS 1, 221): Sòcrates, com a ironista, fent silenci perquè la veritat s’escolti, Kierkegaard, com a espia, netejant el temple perquè el sagrat en torni a ocupar el lloc (cf. SKS 1, 254); ambdós, però, com a *existents* que,

collaboration with and an act of worship of God [...] According to Kierkegaard’s own explanation of the relationship between his abilities as a poet and his poetic production, he was only a tool in God’s hands [...] In short, Kierkegaard saw his authorship as obedience to God and thus as an act of worship” (“The Retrospective Understanding of Søren Kierkegaard’s Total Production” dins *Kierkegaard Resources and Results*, Alastair McKinnon (ed.), Montreal: Wilfrid Laurier University Press, 1982, pp. 19; 31).

²⁰⁶ Cf. Jn 3,17. Aquesta és precisament la primera tesi de *Sobre el concepte d’ironia*: “I. La semblança entre Crist i Sòcrates consisteix abans de tot en la seva dissemblança” (SKS 1, 65).

lluny de posar especulativament el negatiu al servei de la idea, *es posen èticament* en la més absoluta i infinita negativitat.

El “què” del límit no és més que el “com” de la seva relació i el “com” de la seva relació no és més que límit. Aquesta –i no altra– és la vertiginosa dialèctica que fa de Kierkegaard un pensador que es distancia definitivament de l’especulació del seu temps. Dit d’una altra manera, el límit és en Kierkegaard *liminar*, de la mateixa manera que la vertadera ironia era “irònicament dominada [*ironisk behersket*]” (SKS 1, 352), no per la idea, és clar, sinó per si mateixa. Escriu Kierkegaard en *Sobre el concepte d’ironia*:

Que d’aquesta manera la ironia hagi estat dominada [*behersket*], que hagi interromput la salvatge infinitud del seu devorador avanç, no implica *de cap manera* que perdi la seva significació o que *es renunciï a ella completament*. Al contrari, solament quan l’individu està correctament situat [*Individet er rigtig stillet*], i això és el que posa límit a la ironia [*Ironien er begrændset*], solament aleshores cobra la ironia la seva legítima significació, la seva vertadera vigència [...]. La ironia *limita* [*limiterer*], *finititza* [*endeliggjør*], *retringeix* [*begrændser*], i d’aquesta manera proporciona *veritat, realitat, contingut*; la ironia *disciplina* i *amonesta*, i d’aquesta manera proporciona *solidesa i consistència*.²⁰⁷

²⁰⁷ Contràriament al que se sol interpretar, la noció de “ironia dominada [*behersket Ironi*]”, que ha portat de cap a més d’un investigador kierkegaardia (vegeu, per exemple, Jacob Golomb, “Kierkegaard’s Ironic Ladder to Authentic Faith” dins *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Daniel W. Conway (ed.), vol. 1, Londres: Routledge, 2002, pp. 93-112; C. Stephen Evans, “The Role of Irony in Kierkegaard’s *Philosophical Fragments*” op. cit., pp. 63-79), no fa referència a la idea sinó a la mateixa ironia, per la qual cosa té *un abast ètic*, no metafísic o merament retòric. Lluny de ser un “instrument” o “mitjà” artístic de l’escriptor, la ironia és un poder constitutiu de la realitat subjectiva, i així la seva “infinita absoluta negativitat” no solament no està “al servei” de tals propòsits metafísics o retòrics sinó que, justament, opera en contra seva i garanteix, en última instància, el “retorn” de l’individu cap a la seva pròpia realitat ètica, cap a la configuració de la seva pròpia subjectivitat. Vegeu: Oscar Parceró Oubiña, “Controlled Irony’... Are you serious? Reading Kierkegaard’s Irony ironically”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2006, pp. 241-260. Tal com indica l’autor, el terme *at beherske* (dominar) té com a sinònim el verb *at styre* (governar), del qual deriva el substantiu “*Styrelse*” (diví govern o providència); la mateixa *Styrelse* que, recordem-ho, “dominava” l’escriptor “Søren Kierkegaard” en la confecció de les obres. Podem deixar passar aquest detall per desapercebut o bé tenir-lo en compte a l’hora d’interpretar el tan polèmic assumpte del “domini” de la ironia, la qual és, com he dit, dominada *per ella mateixa*, precisament pel fet d’estar guiada per un poder més alt, no per l’escriptor.

El límit no pot estar filosòficament o teològicament “al servei de la idea”, perquè és allò que justament possibilita el fet d’estar-hi *èticament*. En lloc de servir per a la filosofia o la teologia, el límit kierkegaardia *situa l’individu* en el lloc que més li escau: ni més ençà ni més enllà del límit, sinó *en el límit mateix, en la frontera*, en aquell “estat intermedi” a què tots els conceptes kierkegaardians sense excepció fan referència, i que no essent “el nou principi”, tanmateix, “l’és (*potentia non actu*)” (SKS 1, 256).

En una de les entrades dels diaris NB, Kierkegaard parla justament de la realitat fronterera de tots aquests conceptes:

El concepte d’absurd rau precisament a comprendre el fet que no pot ser i no ha de ser comprès. Aquest és un concepte negativament determinat, però tan dialèctic com qualsevol d’altre de positiu. L’*absurd*, la *paradoxa* és composta de tal manera que la raó no té en absolut el poder de dissoldre-la en una insensatesa [*Nonsens*] i provar que és una insensatesa; no, és un símbol, una endevinalla, una endevinalla composta sobre la qual la raó ha de dir: no puc resoldre-la, no pot ser compresa; però, d’això no se’n segueix que sigui una insensatesa [...]. En general, és un error bàsic pensar que no hi ha conceptes negatius [*negative Begreber*], els més alts principis de tot pensament o de les seves proves són certament negatius. La raó humana té límits [*Grændse*], i és allí on es troben els conceptes negatius. Les lluites de frontera [*Grændseføgtningen*] són negatives, obliguen a replegar-se (SKS 23, 24 [NB15:25]).

No és estrany que Kierkegaard concebi els “conceptes negatius” de la mateixa manera que Kant concebia el límit, és a dir, com a fronteres; i és que els conceptes kierkegaardians gaudeixen de la mateixa dialèctica del límit: en definir negativament les seves fronteres, mostren el que hi ha més enllà.²⁰⁸ Una cosa semblant ens diu l’esteta de

²⁰⁸ Ja hem vist com Kant emprà la metàfora de la “frontera [*Grenze*]” per determinar els límits de la raó. Seleccionem ara una altra citació, aquesta vegada de la *Crítica de la raó pura*, per confirmar, un cop més, la importància d’una tal imatge: “Si em represento la superfície de la terra com un plat (tal com apareix als sentits), m’és impossible saber fins a on s’estén. Però l’experiència m’ensenya que,

O això o allò quan, en expressar la relació que hi ha entre llenguatge i música, emprà la metàfora de dos regnes fronteres:

Si m'imaginés dos regnes que confinen entre si [*to Riger, der grændsede op til hinanden*], un dels quals conegués amb bastant exactitud i l'altre desconegués completament, i no se'm permetés entrar en el regne desconegut [*hiint ubekjendte Rige*], per molt que ho desitgés, així i tot estaria en condicions de fer-me'n una idea. Caminaria, en tal cas, fins al límit del regne conegut [*det mig bekjendte Riges Grændse*], resseguint-lo en tot moment, i fent això, descriuria amb aquest moviment el contorn d'aquell país desconegut [*ubekjendte Lands Omrids*], i així en tindria una idea general, a pesar de no haver-hi posat mai el peu. I si em prengués amb devoció aquesta tasca i procurés ser escrupolosament exacte en les meves descripcions, bé podria a voltes passar que quan em sentís més abatut en el marge del meu regne [*i mit Riges Grændse*] i amb l'esguard fix en aquell país ignot [*i hiint ubekjendte Land*], tan proper i, tanmateix, tan llunyà, se'm concedís una petita revelació [*en enkelt lille Aabenbarelse*] (SKS 2, 72-73)

El caràcter positiu dels conceptes negatius és, doncs, de la mateixa índole que el del límit: una determinació positiva que s'esdevé en la negativitat mateixa, això és, en l'*en-llà* d'una frontera que s'obre "a pesar de no haver-hi posat mai el peu". És més, posar el peu en el regne ignot no significaria conèixer-lo sinó, més aviat, perdre'l per sempre.²⁰⁹ El límit en quant frontera s'entén en termes d'obertura, però aquesta obertura no n'implica l'eliminació, car l'obertura és en i en virtut del tancament, i el

arreu on vagi, sempre veig un espai al meu voltant que em permetria seguir avançant. Reconec, doncs, les limitacions [*Schranken*] del meu coneixement efectiu de la terra, però no els límits [*Grenzen*] de tota possible descripció. Si, en canvi, he arribat a saber que la terra és una esfera i que la seva superfície és esfèrica, puc conèixer, partint-ne d'una petita part, per exemple, de la magnitud d'un grau, el diàmetre de l'esfera, la qual cosa em permet conèixer alhora, segons principis *a priori* i d'una manera determinada, tots les delimitacions [*begrenzung*] de la terra, és a dir, la seva superfície. I encara que ignoro els objectes que aquesta superfície pot contenir, no succeeix el mateix respecte del contorn on es troben continguts, així com respecte de la magnitud i les limitacions [*Schranken*] de tal superfície" (KrV A759/B 787, vol. III, p. 495-496).

²⁰⁹ Per aquest motiu, en la filosofia kantiana, perdem la raó i caiem en antinòmies cada vegada que gosem transgredir els límits de l'experiència possible.

límit n'és per sempre la condició.²¹⁰ És en aquest sentit que Kierkegaard comparteix la idea de límit amb Kant, car el límit és sempre insuperable, malgrat tenir la positivitat d'apuntar més enllà.

Per tant, i tornant a la metàfora de l'esteta, en cas que ens arribessin noves de l'altre regne, hi tinguéssim accés o hi establíssim alguna mena relació, seria sempre i solament en la mesura en què, en el moment que ens sentíssim “més abatuts” dempeus “en el marge del regne conegut”, sentíssim de tot cor la impotència i el fracàs d'accedir al regne cobejat; ja que únicament en aquest instant, i amb el benentès de no “posar-hi mai el peu”, ens *disposaríem* a rebre allò que només se'ns pot concedir com a “revelació”. És aquí on trobem la novetat kierkegaardiana, precisament en el sentiment de fracàs i d'impotència que sent l'individu respecte del límit, i en la “revelació” que implica el fet de patir-lo (llegiu *pathos*) en la pròpia “carn”.

Així com ho era per a l'escèptic grec, “la qüestió principal” del límit kierkegaardia és tan sols *la disposició*. Més que recercar la transcendència, per via negativa o indirecta, el que fa Kierkegaard amb el límit és donar-li socràticament cabuda i obrir-ne l'espai per a la manifestació. Es tracta de prendre consciència i, sobretot, de *relacionar-nos* amb allò que és últim, amb allò que està més enllà del límit, no només del pensament, sinó fonamentalment de l'existència, i per a tal fi l'únic que podem fer és disposar-nos, és a dir, no trobar, sinó, més aviat, *fer-nos trobadissos*.²¹¹ El límit no és més que el pregon *abisme* que separa l'ésser humà de

²¹⁰ “Obertura” significa aquí receptivitat, només. El màxim que fa el límit és preparar-nos per a l'accés, no lliurar-nos-el. Això últim només pot venir de l'altra banda del límit, “de dalt [*ovenfra*]”, diu Kierkegaard en els discursos edificants (vegeu nota 155) i, per tant, d'aquest regne desconegut on, reiterem-ho, “no hi podem posar mai el peu”.

²¹¹ Com desenvoluparà més tard Emmanuel Lévinas, el moviment fonamental i originari no és el que va del Mateix a l'Altre, sinó de l'Altre al Mateix. És l'Altre qui m'interpel·la, qui em crida. No he estat jo qui ha establert la relació ni qui en situa els termes. La presència de l'Altre “dépassé en format la

Déu, i és aquest últim l'únic que en pot bastir el pont per traspasar-lo. No obstant això –com es diu de la ironia–, és aquest *espai buit*, és “aquest no-res el que amaga allò que és més important” (cf. SKS 1, 81).²¹²

Recapitem: Kierkegaard comparteix amb Kant i Hegel la idea que la negativitat del límit és condició de possibilitat de coneixement. Ara bé, la concepció de la negativitat d'aquells difereix d'allò més, car el coneixement que brinden els “conceptes negatius” kierkegaardians no condueix a comprendre el desconegut, de manera “regulativa” o “especulativa”, sinó a comprendre, més aviat, el fet que no pot ser i no ha de ser comprès (cf. SKS 23, 24 [NB15:25]).

La negativitat subjacent al límit kierkegaardianà no és, doncs, ni el resultat ni el punt de partida d'una especulació més profunda, sinó un fi en si mateix. Kierkegaard no té cap intenció envers el límit o l'única intenció que hi té és immanent al límit mateix, és a saber, “cridar l'atenció [*gjøre opmærksom*]” sobre la realitat fronterera del límit i fer-la avinent en l'existència de cada pensador. El canvi de paradigma és clar: el límit pren en Kierkegaard un interès fonamentalment eticoreligiós i deixa de ser merament epistemològic.²¹³ Com a conseqüència, la realitat del límit, la mateixa que controlava el

mesure du moi, ne se résorbe pas dans ma vision. Le débordement de l'extériorité inadéquate à la vision qui la mesure encore, constitue précisément la dimension de la hauteur ou la divinité de la extériorité. La divinité garde les distances” (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haia: Martinus Nijhoff, 1961, p. 273).

²¹² Kierkegaard parla del buit socràtic de la ironia a través de la eloqüent imatge del quadre de Napoleó: “Hi ha un quadre que representa la tomba de Napoleó. Dos grans arbres hi projecten la seva ombra. En el quadre no hi ha altra cosa a veure, i l'observador immediat no veu res més que això. Entre els dos arbres hi ha un espai buit; quan l'ull segueix amb deteniment el contorn que circumscriu aquest buit, aleshores Napoleó mateix sorgeix de sobte del no-res i és impossible fer que torni a desaparèixer” (SKS 1, 80-81, vegeu el gravat en l'annex). Com veurem més endavant, en el capítol sobre “El patètic comunicatiu”, la idea –tan actual, per altra banda, que el sentit brota dels marges, dels blancs de la pàgina i d'allí on es manifesta l'absència de l'escriptura, o bé s'escola a través dels intersticis de les paraules és recurrent en el discurs kierkegaardianà, el qual no només assenyala el límit sinó que també l'expressa en l'obra. És en aquest sentit que el danès s'anticipa a la preocupació lingüística del límit en Wittgenstein, ja que com aquest –i en línia amb afirmacions anàlogues de Valéry i Heidegger, reconeix que el realment important és allò del qual no es pot parlar. Per a més detall, vegeu el capítol 4.

²¹³ Kierkegaard segueix Kant en el fet de posar atenció a la *relació* que estableix el subjecte amb el seu objecte de coneixement, però la seva relació ja no és cognoscitiva sinó, i primordialment, existencial. En aquest sentit, podríem dir que, sense pretendre-ho, el danès aplica la metàfora kantiana de la

pensador des de la neutralitat de l'abstracció i la distància del pensament, passa a qüestionar ara el pensament i el pensador mateix. El límit esdevé, així, *paradoxa*, quelcom que no deixa indiferent al pensador i que afecta la seva –fins ara intocable– raó fins al punt de destruir-la.

2.3. O límit o paradoxa

Com a “concepte negatiu [*negativ Begreb*]” del pensament, la paradoxa és el *topos* kierkegaardia més adient a l'hora d'explicar, d'una banda, la novetat del *pathos* del límit i, de l'altra, les similituds i diferències que presenta en relació amb el marc filosòfic precedent. No obstant això, és evident que la paradoxa no és l'únic concepte forjat en la negativitat: d'altres, com ara la “síntesi [*Synthesis*] del si mateix [*Selv*], l'“angoixa [*Angest*]” i la “desesperació [*Fortvivlelse*]” de l'existència, l'“escàndol [*Forargelse*]” i l'“absurd [*det Absurde*]” de la fe, l'“interès [*Interesse*]” i el “salt [*Spring*]” de l'ètica, la “ironia [*Ironi*]” i el “silenci [*Taushed*]” del discurs i, finalment, el “pecat [*Synd*]” i l'“absolutament diferent [*det Absolute Forskjellige*]” del religiós, bé podrien ser perfectes candidats per a l'ocasió; i, de fet, ho seran –com ja ho ha estat la mateixa ironia– en diferents moments del treball. Amb tot, i a pesar de l'ampli ventall de conceptes de què disposem, és el de paradoxa el que atrau ara la nostra atenció, per tal com és el concepte que millor dialoga amb la noció filosòfica de límit i amb el context de pensament dels seus autors.²¹⁴

“revolució copernicana” de manera molt més reeixida que l'alemany, ja que aconsegueix *descentrar* el subjecte, en tant que subjecte del coneixement i, per tant, l'ésser humà, del centre de l'epistemologia.

²¹⁴ Pel fet de ser de l'àmbit del pensament, la paradoxa esdevé un concepte clau en tota anàlisi i comparació amb les nocions modernes de límit de Kant i Hegel. Ara bé, cal tenir en compte que la paradoxa és en Kierkegaard un concepte “negatiu” del pensament, i, en aquest sentit, transcendent; això és, que sorgeix de l'àmbit racional però en la mesura que el destrueix *des de dins*. Sense haver d'entrar exclusivament en el context religiós del Déu-Home d'Anti-Climacus, la paradoxa de Climacus, com

Entre la noció kantiana de “límit [*Grenze*]” i la noció kierkegaardiana de “paradoxa [*Paradox*]” s’estableix una peculiar relació. Aquesta ja ha estat apuntada pels intèrprets, tot i que només de passada i sense gaire aprofundiment.²¹⁵ El que em proposo de fer aquí és, doncs, donar-li cabuda com a clar exemple de la més àmplia relació que postulo que s’estableix entre la noció de límit i el pensament kierkegaardianà. És per aquest motiu que, al llarg de les properes pàgines, prestaré especial atenció al tercer capítol de les *Engrunes Filosòfiques* de Climacus, aquell que porta per títol “La paradoxa absoluta”; car és allí on aquest pseudònim es permet el “caprici metafísic [*metaphysisk Grille*]” d’assajar “la hipòtesi” i el “projecte de pensament” (SKS 4, 218; 226 *et passim*) d’una veritat que és límit per a la filosofia i per a tota raó humana.²¹⁶ Heus aquí per què ens la presenta des de les “engrunes” o fragmentació de la filosofia mateixa.

Així com el límit kantianà, la paradoxa kierkegaardiana és també una negativitat que té la determinació positiva d’estructurar una relació amb el desconegut o bé amb allò

veurem, assenyalant la radical ruptura de l’àmbit immanent de la racionalitat. És així com la frontera, encara en el si de la immanència, albirarà la transcendència.

²¹⁵ En efecte, la relació entre la noció kantiana de límit i la noció kierkegaardiana de paradoxa ha gaudit de només un apunt en els estudis kierkegaardians. Un dels primers a considerar-la fou l’estudiós americà James Collins, qui insinuà un clar paral·lelisme entre la crítica kierkegaardiana a la idea teològica de Déu, concretament la de Climacus en les *Engrunes Filosòfiques*, i la kantiana en la “determinació dels límits de la raó” dels *Prolegomena* (*The Mind of Kierkegaard*, op.cit., p. 148-149). Més tard, aquesta insinuació prenia forma en les paraules de Paul Ricœur, el qual arribà a dir que “la funció filosòfica de la paradoxa en Kierkegaard voreja la funció filosòfica del límit en Kant” (“Philosophy after Kierkegaard”, op. cit., p. 16). En els darrers anys, David Kangas i Arne Grøn també han esmerçat un temps en l’anàlisi d’aquest paral·lelisme, el primer en el transcurs de la seva tesi doctoral (*The Draw of the Absolute: Kierkegaard’s Apophatic Thought*, New Haven: Yale University, 1999), i, el segon, en els dos articles que consagra a la qüestió: “Die Aufgabe der Religionsphilosophie” (*Kerygma un Dogma*, n. 2, 2001, pp. 111-125) i “Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragments” (*Kierkegaard Studies Yearbook*, 2004, pp. 93-96). Tampoc no són a menystenir les pàgines que hi dedica Mary Rachel Dunne a la seva tesi doctoral: *Kierkegaard and Socratic Ignorance: A Study of the Task of a Philosopher in relation to Christianity*, Notre Dame, 1970, pp.169-177. Tanmateix, val a dir que en tots aquestes casos la qüestió sobre la relació entre les nocions de límit i paradoxa hi és tractada amb vista a altres problemàtiques i queda, per consegüent, relegada a un segon terme.

²¹⁶ Segons Arne Grøn, el capítol III de les *Engrunes* hauria de ser llegit com una “versió radical de la dialèctica del límit” (“Die Aufgabe der Religionsphilosophie”, op. cit., p. 115s.).

que Kierkegaard anomena “veritat eterna”.²¹⁷ La paradoxa és, com hem vist, un “concepte negatiu” que assenyala allò que no podem –ni *èticament devem*– comprendre més enllà de les condicions d’un esperit cognoscent existent (cf. SKS 7, 513):

Per al coneixement humà és precisament una tasca entendre que hi ha alguna cosa que no pot entendre i entendre què és. El coneixement humà ha estat normalment ocupat a entendre i entendre, però si també s’ocupés del problema d’entendre’s a si mateix, posaria la paradoxa. La paradoxa no és una concessió, sinó una categoria, una qualificació ontològica que expressa la relació entre un esperit cognoscent existent i la veritat eterna (SKS 20, 89 [NB:125]).²¹⁸

Fins aquí Kant i el moviment de la mateixa *Crítica*; l’esforç del pensament per autoconèixer-se i demarcar els seus propis límits. Essent la paradoxa una “categoria” i una “qualificació ontològica” alhora, aquesta no expressa merament un accident del pensament, sinó un element estructural: el subjecte cognoscent, en tant que existent immers en l’horitzó de la temporalitat, no pot representar-se, de cap manera determinada, l’etern a si mateix. On és la diferència en Kierkegaard?

Com assenyala David Kangas, la diferència rau en el fet que Kierkegaard afegeix “un grau més” a la *ja* dialèctica frontera kantiana.²¹⁹ Aquesta diferència es posa clarament de manifest en l’anàlisi de la idea de les antinòmies o contradiccions de la dialèctica transcendental.²²⁰ Allí, Kant parla de les implicacions dialèctiques que té el pensament en les antinòmies, però ho fa en termes d’“il·lusió transcendental

²¹⁷ Vegeu SKS 4, 264 / SKS 7, 29; 185 *et passim*.

²¹⁸ La impossibilitat alhora ontològica i ètica de la comprensió és també qüestió relativa a la representació en el pensament contemporani. Tant Jacques Derrida com Jean-Luc Nancy han tractat d’aquest tema a “Envoi” (en *Psyché: Invention de l’autre*, París: Galilée, 1987, pp. 109-143) i “La représentation interdite” (dins *L’Art et la mémoire des camps: Représenter Exterminer*, Jean-Luc Nancy (ed.), París: Seuil, 2001, pp. 13-39), respectivament.

²¹⁹ Vegeu David Kangas, op. cit., pp. 88-92.

²²⁰ Vegeu la introducció de la dialèctica transcendental, particularment, el capítol intitulat “Il·lusió transcendental” (KrV A293-298/B349-355).

[*transzendentalen Schein*]”, és a dir, com a quelcom que no pertany a l'ésser sinó, més aviat, a la seva representació. D'aquesta manera, si la raó esdevé dialèctica i cau en contradicció és solament a causa del seu mal ús, merament pel fet d'aplicar les categories de l'enteniment més enllà del seu límit i prendre les condicions subjectives del pensament per les objectives de les coses mateixes.²²¹

Així com el límit kantià, la paradoxa kierkegaardiana fa acte de presència quan el pensament tempta anar més enllà de la seva capacitat i determina la seva pròpia pèrdua. Ara bé, la diferència és que Kierkegaard no pensa mal de la paradoxa, car, per al danès, “la paradoxa és la passió del pensament [*Tankens Lidenskab*]” i el pensador sense paradoxa és com l'amant sense passió: un mediocre model” (SKS 4, 242-243). Així en parla Climacus:

Aquesta suprema passió del pensament consisteix a voler descobrir quelcom que ni tan sols es pot pensar. En el fons, aquesta passió del pensament està present pertot arreu, àdhuc en el pensament d'un individu concret, encara que ni tant sols estigui pensant i, per la falta de costum, no ho descobreixi (SKS 4, 242-243).

La paradoxa és “la passió del pensament”, la mateixa “inherent tendència de la raó” sobre la qual discuteix Kant en el si de la *Crítica*. Segons l'alemany, la propensió de la raó a ultrapassar els límits de l'experiència possible dóna lloc a una “natural” i “inevitable” dialèctica que no pot ser eliminada de cap de les maneres, per molt que ens hi entestem.²²² Ara bé, tot i no ser inventada per gust, sinó fonamentada en la naturalesa

²²¹ Kant és directe amb això: “Les idees de la raó pura no poden ser mai en si mateixes dialèctiques. El fet que en sorgeixi una il·lusió dialèctica té a veure amb un ús inadequat, ja que aquestes són plantejades per la naturalesa mateixa de la raó, i és impossible que aquest tribunal suprem de tots els drets i pretensions contingui, per la seva banda, il·lusions i enganys originaris” (KrV, vol. IV, A 669, p. 442). Com a bon *Äufklärer*, la primera missió de la dialèctica és preventiva, és a dir, fer posar en guàrdia contra el *Schein*.

²²² “En efecte, ens les havem amb una *il·lusió natural* i inevitable que es recolza, alhora, en principis subjectius, fent-los passar per objectius. La dialèctica lògica només té, en canvi, que heure-se-les, per

de la raó mateixa, cal tenir en compte que la dialèctica de la raó kantiana no deixa de ser una “il·lusió [*Schein*]” que Kant pretén *descobrir* i, fins i tot, bandejar en la disciplina de la *Crítica*. Per tant, i malgrat que la raó sigui dialèctica en Kant –delimita i eixampla alhora el pensament–, aquesta *no pateix* contradicció. L’element dialèctic de la raó kantiana no és *constituti*u de la raó. És clar que la raó kantiana no resol les contradiccions com fa Hegel amb la mediació, la reflexió transcendental només les dissipa, però val a dir que, en la filosofia kantiana, la contradicció roman fora de la raó i només apareix quan aquesta s’aplica més enllà del propi límit. En Kierkegaard, en canvi, el pensament és ontològicament qualificat de paradoxa, les contradiccions del pensament són “qualificacions ontològiques” (SKS 20, 89 [NB:125]), no expressen meres il·lusions, sinó reals i estructurals apories; i aquestes són de tal índole que fins arriben a causar-ne la destrucció. Explica Climacus:

Però la suprema potència de la passió és sempre voler la pròpia pèrdua, i així la suprema passió de l’enteniment és desitjar el xoc, encara que el xoc esdevingui d’una manera o altra la seva pèrdua. Aquesta és, aleshores, la suprema paradoxa del pensament: voler descobrir allò que el pensament, per si mateix, no pot pensar (SKS 4, 242-243).

L’autodestrucció, però, no serveix com a moment de tancament, puix que no és ni el fi ni la fi d’un procés en què es guanyi coneixement o s’ocasioni la immediata revelació per mitjà d’altres vies. Com hem vist, ni l’esforç per conèixer el desconegut ni l’esforç per renunciar-hi es poden donar en la seva completesa, poden satisfer –per

resoldre els sofismes, amb un error en l’aplicació dels principis o amb una il·lusió artificial que els imita. Hi ha, doncs, una natural i inevitable dialèctica de la raó pura, no una dialèctica en la qual s’enredi un ignorant per falta de coneixement o que hagi inventat artificialment algun sofista per a confondre la gent sensata. Es tracta, més aviat, d’una dialèctica que és inherent de forma inevitable a la raó humana i que, ni tan sols després de descobrir el miratge, deixarà les seves pretensions d’engany ni les seves constants incitacions als esgarriaments momentanis, els quals requereixen una contínua correcció” (KrV, A298, vol. III, p. 191).

dir-ho així– la passió. La relació que s'estableix amb el desconegut no és més que la d'un irremeiable cul-de-sac, l'ambivalent obertura i tancament d'una frontera que Climacus descriu com segueix:

La passió paradoxal de l'enteniment ensopega persistentment amb aquest desconegut, que certament existeix, però que és també desconegut i, en aquest sentit, no existeix [...] Però què és això desconegut [*dette Ubekjendte*]? Perquè que sigui el déu [*Guden*] no significa simplement per a nosaltres que és el desconegut? Afirmar d'ell que és el desconegut, perquè no se'l coneix i, fins i tot, en cas de conèixer-lo no podria expressar-se, no satisfà la passió, encara que aquesta hagi concebut correctament el desconegut com a límit [*som Grændse*]. El límit és precisament el turment de la passió [*Lidenskabens Qval*], malgrat ser-ne alhora l'esperó [*dens Incitament*]. En tot cas no pot anar més enllà tant si s'atreveix amb una sortida *via negationis* com *via eminentiae* (SKS 4, 249).

La tendència inherent a conèixer el que no pot ser conegut s'expressa ara en tot el seu patetisme. És per això que, quan l'"enteniment [*Forstand*]" "xoca [*støder*]" frontalment contra el propi límit [*Grændse*], no roman previngut i cautelós, sinó que s'*apassiona i pateix (lider)* altament el "xoc [*Anstød*]". L'enteniment queda així "afectat [*Lidende*]", anhela abastar el límit que el constreny, però *pateix*, al mateix temps, la impotència d'abastar-lo.²²³ Això és precisament el que mostra el concepte de "passió [*Lidenskab*]". Del llatí *passio* o del grec *Πάθος*, la passió té el caràcter bifront de significar tant el fet "passiu" de patir una afecció per acció d'un altre, com el fet "actiu", connatural al terme mateix, de reaccionar-hi de manera intensa i emotiva. Essent així, el desconegut es presenta negativament en la forma d'un afecte;

²²³ Escriu Climacus a tall de nota: "La nostra llengua anomena amb encert l'afecte *patiment* de l'ànima [*Affecten Sindslidelse*]; mentre que tot sovint en anomenar la paraula afecte pensem més aviat en l'energia convulsiva que ens esbalaix i ens fa oblidar del fet que és patiment. Així succeeix, per exemple, amb l'orgull, l'obstinació, etc." (SKS 4, 253)

sol·licita el pensament, fins i tot, quan el limita, el límit “turmenta” i “incita” i no hi ha manera d’evadir-se’n.

La passió és el pensament considerat en la seva dialèctica o bé el pensament que esdevé paradoxal en confrontar-se amb el propi límit. Com a afecte, doncs, comprèn una dimensió de passivitat al mateix nivell que la raó kantiana, la qual és passiva per la seva total dependència a les dades de la sensibilitat; però el que afligeix ara el pensament no és la sensibilitat, sinó la “veritat eterna”, o sia, allò que és desconegut justament en tant que desconegut.

Per a Kant, les veritats eternes i les idees de la raó pura no són representables perquè no poden donar-se en una intuïció sensible, o bé són representables perquè són una hipòtesi necessària que, malgrat la seva funcionalitat, roman totalment buida de significat. En Kierkegaard, emperò, l’etern no designa merament un buit de significació sinó un “abisme insondable [*svælgende Dyb*]” (SKS 7, 385).²²⁴ Kant pot proposar “solucions” a les antinòmies en la mesura que dóna un ús “immanent” i “regulatiu” a la raó,²²⁵ però Kierkegaard no pot recuperar la raó per a fins regulatius. La paradoxa és *constitutiva* de la raó mateixa i es defineix com una “qualificació ontològica” que obliga Kierkegaard a renunciar de la fonamental integritat de la raó.

Així, doncs, tot i ser transcendent –més enllà del que és donat per l’experiència–, l’incondicionat kantià encara té una funció regulativa en quant “principi d’intel·ligibilitat”, o sia, com a fonament. És per aquest motiu que hom pot trobar una concordant harmonia entre l’incondicionat com a idea transcendental i els judicis racionals de l’enteniment. En Kierkegaard, per contra, tal harmonia no és

²²⁴ Si bé Déu s’experimenta com un abisme i, per tant, com un buit, aquest no és epistemològic com en Kant, sinó que, com tindrem ocasió de veure, interpel·la èticament l’individu a esdevenir si mateix, això és, a realitzar el “*salto mortale*”, que deia Jacobi, el salt del trapezista sense xarxa, un “salt en el buit” de la fe o de la desesperació.

²²⁵ Vegeu l’apèndix a la Dialèctica Transcendental de la *Critica de la raó pura* (KrV B 670-732, vol. IV, pp. 426-461).

possible. L'incondicionat és “fatal a l'èsser relatiu” (SKS 26, 380 [NB 35:17]). És com “una insolació directa al cervell”, “l'infinít concentrat en una única impressió [Tryk] i en un singular moment”, “alguna cosa davant la qual tothom recula com si fos més temible que la mort” (SKS 25, 133 [NB 27:17]).²²⁶ Tal com revela el títol de la lírica dialèctica de Johannes de silentio, davant de l'incondicionat només se sent “temor i tremolor [Frygt og Bæven]”, o el que és el mateix per a Climacus i Anti-Climacus: “escàndol [Forargelse]”; en qualsevol cas, *passió*, no raó.²²⁷

L'incondicionat kierkegaardia és una idea transcendental que no té un ús immanent. Immanentment, l'incondicionat només apareix com a “suspensió de tota teleologia” i com la destrucció de tota modalitat d'explicació.²²⁸ En comptes de ser un principi de raó suficient, el màxim de coneixement que hom pot adquirir vers l'incondicionat és justament la seva radical incommensurabilitat; el coneixement de “la impossibilitat de donar raons per l'incondicionat” (SKS 24, 386 [NB24:107]).²²⁹

Arribats en aquest punt, faríem bé de preguntar-nos per què Climacus aposta per un terme com el de passió en detriment del de “raó [Fornuft], perquè és evident

²²⁶ Recordem la paraula bíblica: “qui veu Déu, mor” (Cf. Ex 33, 20; Prov 13, 22). Escriu Climacus en la *Postil-la*: “[...] amb la més afable i la més preuada terminologia filosòfica, la gent se les ha arreglat per convertir Déu en objecte de contraban. Estan ocupats intentant obtenir una concepció de Déu cada vegada més vertadera, però semblen oblidar el primer principi bàsic: que hom ha de témer Déu” (SKS 7, 494). Vegeu també SKS 4, 236.

²²⁷ Déu passa de fonament (*Grund*) a abisme (*Afgrund*). Els jueus ja expressen figurativament que la persona que veu Déu ha de morir (Jutges 13, 22; SKS 6, 116 / SKS 18, 226 [JJ:210]). L'experiència de Déu és un terror que fa tornar boig l'home. Podem veure el primer signe d'aquest terror en *In vino Veritas* quan Afham al·ludeix al terror de pensar-se un mateix immortal (SKS 6, 20). És un terror que s'ha colat en el cor de l'escèptic anticipant de manera silent el religiós. El poder de la Idea que destrueix marca la primera encarnació, en una vestimenta estètica dels conceptes de culpa i penediment davant la Idea dominant del pobre Quidam (SKS 6, 22; 24). Si Déu és una Idea la relació amb la qual inaugura una idealitat religiosa hem de concebre-la enmig de la pèrdua del nostre confort (SKS 6, 351-552). Ens hem d'exposar a una nova qualitat de perill, a l'altra banda del límit, una visió tràgica de la vida de l'èsser humà des d'una perspectiva altrament humana. Quidam no podia. Abraham podrà.

²²⁸ En parlaré més endavant en el capítol 4.

²²⁹ El reconeixement d'un no-fonament o l'absència d'un *arkhé* o primer principi explicatiu és, de fet, la primera condició per a tot discurs teològic en tant que metafísic: “Pel que fa a l'incondicionat, les raons, el fet que hi hagi raons, no és un plus –no no, és un minus, una substracció que converteix l'incondicionat en condicionat” (SKS 24, 382 [NB24:101]). “[És] quan “l'incondicionat no existeix per als éssers humans, quan el bé és tenir alguna cosa a què anomenar Déu però en la mesura en què només és un nom, ja que Déu és, efectivament, l'èsser incondicionat [den ubetingede Væren] (SKS 26, 380 [NB35:17]).

que amb aquest canvi de terminologia assenyala un aspecte del límit que fins aleshores havia passat desapercebut, a saber, l'efecte, o millor dit, l'afecte que produeix en la pròpia carn del pensador.²³⁰

A diferència de Kant i Hegel, que concebien el límit de manera ideal i, per consegüent, el posaven fora (Kant) o dins (Hegel) del pensament, Kierkegaard el concep de manera real i, posant-se ell mateix *com a límit*, el fa avinent en l'existència del pensador. El límit ja no actua *pel i per al* coneixement sinó *en* el coneixement del pensador, de tal manera que aquest, que creia conèixer-se, ja no es (re)coneix en absolut. La transformació que produeix el límit en l'existència és d'una radicalitat tal

²³⁰ Kangas interpreta aquest canvi de terminologia de manera filosòfica: “Mentre que Kant distingeix entre enteniment [*Verstand*] i raó [*Vernunft*], Climacus distingeix entre enteniment [*Forstand*] i passió [*Lidenskab*]” (*The Draw of the Absolute*, op. cit., 89). Malauradament el suggeridor paral·lelisme no és visible en totes les traduccions i no tots els estudiosos l'interpreten de la mateixa manera. De fet, hi ha qui prefereix llegir-lo des de la tradició religiosa. És el cas d'Andrew Burgess que considera el *Forstand* com a persona astuta, prepotent i covardament pendent només de si mateixa. En paraules de l'autor, “The *Forstand* is no mere philosophical abstraction here, nor a faculty in eighteenth-century psychology but a possible total orientation of a human life [...] In Kierkegaard's religious writings, [the *Forstand*] reminds a person of nothing so much as a character in a medieval morality play –Worldly Wisdom, perhaps, or Intellectual Pride– that beckons Every man to turn away from the path to Celestial City” (Andrew J. Burgess, “Forstand in the Swenson-Lowrie Correspondence and in the ‘Metaphysical Caprice’” dins *IKC: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, 1994, p. 124). Però significa això que Climacus es reserva el terme *Fornuft* per indicar una actitud contrària, aquella de l'humil reconeixement de la diferència? Pensar això és el que precisament temia David Swenson quan, en discutir amb Walter Lowrie sobre la convenient traducció anglesa del terme *Forstand* proposava “Reason” en comptes de “Understanding”: “If I use the word *Understanding* in chapter III, I am aware that I will evoke the suggestion that human nature contains a higher principle, the Reason, which does not need to be set aside, and for which the Absolute Paradox is not paradoxical. I am convinced that such a thought is flatly contradictory of the entire spirit, purpose, and letter of Kierkegaard's work” (David Swenson, *Something about Kierkegaard*, Macon: Mercer University Press, 1983, 219-220). En qualsevol cas, no crec que a Kierkegaard li preocupessin gaire aquests erudits detalls, fossin de l'ordre que fossin; ja que, lluny de fer referència a una distinció lingüística de tradició filosòfica o religiosa, el que fa Climacus amb el terme passió és assenyalar el *trencament* que suposa el fet de relacionar-nos amb la paradoxa. Prova d'això són els passatges en què el danès empra indistintament ambdós termes. Vegeu, per exemple, un fragment del discurs “El públicà” en *Tres discursos per a la comunió del divendres* i una entrada dels papers solts de 1848, respectivament: “Cap mirada és tan penetrant com la de la fe i, no obstant això, la fe és, humanament parlant, cega, car la raó [*Fornuft*], l'enteniment [*Forstand*] són, humanament parlant, el vident, mes la fe és contra l'enteniment [*er mod Forstand*]” (SKS 11, 268); “El criteri de la fe és que transcendeix completament els principis de la nostra raó [*Fornuft*] i enteniment [*Forstand*]” (SKS 27, 487 [paper:408]). Per a més detall, vegeu: Robert Widenman, “Kierkegaard's Terminology and English”, *Kierkegaardiana* VII, Copenhaguen, 1968, pp. 113-130 i Howard V. Hong i Edna H. Hong (eds.), *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 7 vols., Bloomington and Londres: Indiana University Press, 1967-1978, vol. 3, pp. 903-908n. En aquest treball traduirem *Forstand* per “enteniment” i *Fornuft* per “raó”, però els tractarem de manera indistinta. Això no obstant, seguirem la interpretació de Kangas per tal com suggereix una clau hermenèutica pel que fa al tema que ens ocupa.

que Climacus només es veu amb cor d'expressar-la amb la metàfora d'una altra paradoxa, la constitutiva de l'amor:

Així com l'amant és transformat per aquesta paradoxa de l'amor, tant que gairebé no es reconeix a si mateix [...], així aquella presentida paradoxa de l'enteniment actua alhora en l'ésser humà i en el coneixement de si mateix de tal manera que ell, que creia conèixer-se a si mateix, ja no sap amb precisió si tal vegada no és un complex animal més estrany que Tifó o si posseeix en la seva essència una part més dolça i més divina (SKS 7, 224).²³¹

Lluny de pretendre descobrir o superar el propi límit, l'enteniment topa en el seu curs amb una paradoxa que no pot capir i que l'afecta de manera absoluta. El límit ja no es relaciona amb l'existència com a quelcom accidental, transitori o de condició momentània, sinó, ben bé al contrari, com a quelcom *constituti*, que revoluciona completament l'existència del pensador. La paradoxa kierkegaardiana no és posada, ja que, de fet, és la mateixa paradoxa la que posa l'enteniment en la seva passió paradoxal, per bé que aquest no s'ho pensi i cregui haver-la posat ell mateix. La paradoxa no és objecte de la realització del pensador, però aquest es veu en l'obligació de pronunciar-s'hi.

És per això que Climacus parla de l'"escàndol [*Forargelse*]" com una resposta passiva que té, malgrat tot, la característica de ser "una acció, no un esdeveniment" (SKS 4, 254). La paradoxa kierkegaardiana no apareix ni en una situació fatalista, en què no hi ha res a fer, ni en una situació de total llibertat en què tot és possible, sinó en una situació de "llibertat travada [*hildet Frihed*]" –com dirà Haufniensis en *El*

²³¹ Escriu Climacus, "L'amor a si mateix és el fonament de l'amor, però en el grau suprem de la seva passió paradoxal desitja la seva pròpia pèrdua" (SKS 4, 252). I pàgines més enllà, afegeix: "la paradoxa és follia" (ibídem, 255). L'amant és, segons el punt de vista kierkegaardian, totalment transformat per la paradoxa de l'amor. En les *Obres d'amor*, Kierkegaard parla d'aquesta transformació com d'un desitjat anorreament de l'*ego* de l'amant, que passa a estimar l'altre a través de l'amor de Déu.

concepte d'angoixa–, la mateixa condició de receptivitat-activitat que vèiem en el terme de passió.²³² Situat en el bell mig d'aquesta ambigua i patètica situació, el pensador és compel·lit a elegir(-se) en relació amb un “o això o allò [*Enten-Eller*]” decisiu: *o bé* s'escandalitza i, prenent la paradoxa com a indicador del cim del moviment racional, s'entesta a entendre el que no pot ser entès, *o bé* s'escandalitza i, prenent la paradoxa com a escàndol real, la sosté amb totes les seves forces, salta per damunt de l'escàndol i abraça la fe a fi de relacionar-se amb el que està més enllà de tot enteniment. En qualsevol cas, però, s'haurà escandalitzat i no podrà fer res per evitar-ho.²³³

Com veurem tot seguit, el límit gaudeix en Kierkegaard de l'especificitat de ser símbol d'una dialèctica molt més radical. Si bé la passió presenta la mateixa dialèctica que la raó kantiana –delimita i eixampla alhora el pensament–, aquella encara en rebla més el clau. La passió kierkegaardiana ja *no demarca o supera* un límit en el pensament sinó que *viu el límit* –valgui la redundància– *al límit*; no solament perquè el viu en el terreny mateix de la frontera, sinó perquè el viu en el grau màxim, fins a l'extrem. És des d'aquesta radical –i sobretot patètica– dialèctica,

²³² Com és sabut, el mot *Πάθος* i el verb *Πάσχω* (estar afectat, rebre una afecció, patir) indica un estat passiu que s'oposa simètricament a *Ποιέω* (causar, crear, produir), però, alhora, també un estat actiu en tant que designa l'acció d'endurir i suportar. D'aquesta manera, hom pateix per alguna cosa, però alhora també s'adhereix, s'aferra i resisteix a allò que ocasiona el patiment. Vegeu la veu *Πάθος* en Pierre Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque (histoire des mots)*, París, Éditions Klincksieck, 1980.

²³³ Més enllà del text kierkegaardian, paga la pena establir aquí una relació entre aquesta “situació” de què parla Kierkegaard i les –precisament així anomenades– “situacions-límit” (*Grenzsituationen*) de la filosofia de Karl Jaspers, ja que en ambdós casos es tracta de situacions caracteritzades per la gravetat, el trasbals, la irresolubilitat, la permanència i l'inevitable que, com apunta Ferrater Mora en l'entrada “situación” del seu *Diccionario de filosofía*, “constituyen la existencia misma: el hecho de que ella viva en situación, de que no pueda vivir sin lucha ni dolor, de que deba asumir responsabilidades últimas, de que deba morir [...]” (Barcelona: Editorial Ariel, 1994, p. 3314). És en aquestes situacions que emergeix la diferència, quelcom altre, fora del que és normal; en definitiva –i valgui la redundància– el límit. Al capdavall, el fet mateix d’“estar sempre en situació” és ja una situació límit per a Jaspers (*Philosophie II. Existenz-Erbellung*, cap. 3, VII, 2, Berlín: Springer, 1973, p. 203) i, com suggereix molt encertadament Josep M. Esquirol en l'article “Situació límit i metafísica de la sutura”, “la situació ja és límit. De manera que [...] l'important en l'expressió ‘situació límit és més ‘situació’ que no pas ‘límit’, perquè aquest ja està inclòs en aquella” (*Homenatge a Jaume Bofill i Bofill*, Anna Jolonch i Josep M. Romero (eds.), Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011, p. 63).

que Kierkegaard dóna nova llum a la noció filosòfica del límit i es manté en ple diàleg amb els seus predecessors.

2.4. O raó o passió

El *pathos* del límit és justament el que impedeix que el pensador romangui parat davant del límit o l'ultrapassi sense més dilació. El límit no és quelcom a descobrir o assumir en el si del pensament, sinó allò pel qual hom s'apassiona i pateix de manera absoluta; allò que, en definitiva, ens fa prendre consciència del límit “com a límit [*som Grændse*]” i ens “situa correctament” (cf. SKS 1, 354) en el terreny de la pròpia frontera existencial.

Però què és aquest límit que Climacus anomena “el desconegut [*det Ubekjendte*]”²³⁴ i contra el qual ensopega repetidament l'enteniment sense que pugui fer res per evitar-ho? Climacus contesta:

És el límit [*Grændse*] al qual sempre s'arriba i, vist d'aquesta manera, quan se substitueix la definició de moviment amb la de repòs, és el que és diferent, el que és absolutament diferent [*det absolut Forskjellige*]. Però és l'absolutament diferent per al qual no hi ha marca distintiva [*Kjendetegn*]. Definit com l'absolutament diferent sembla que estigui a punt de revelar-se, però no és així, ja que l'enteniment no pot ni

²³⁴ La designació de noms que emprà Climacus a l'hora d'anomenar allò que ens és desconegut és tan necessària com impossible: “el déu [*Guden*]”, “l'absolutament diferent [*det absolut Forskjellige*]”, “salvador [*Frelser*]”, “llibertador [*Forløser*]”, “redemptor [*Forsoner*]”, “jutge [*Dommer*]”, “pecat [*Synd*]”, “plenitud en el temps [*Tidens Fylde*]”, “instant [*Øieblikket*]”, “fe [*Tro*]”... tots noms que s'escriuen en cursiva, “solament noms que donem”, en paraules de Climacus (SKS 4, 245), els quals “no interessin gaire” (ibídem, 261), són “el menys important de l'assumpte” i, en definitiva, només serveixen per dir justament allò que no es pot dir. És igual com n'hi diguem o deixem de dir-n'hi, perquè la qüestió és una totalment altra: que som davant l'espai aporètic dels noms paradoxals i irònics que alhora parlen i no diuen res, tal com acostumen a fer, per altra banda, els pseudònims kierkegaardians. Peter Fenves ha tractat aquesta qüestió a través de la noció de “Chatter” (xerrameca) en “Chatter”. *Language and History in Kierkegaard*, Stanford: Stanford University Press, 1993. Per a més detall, vegeu el capítol 4.

tan sols pensar la diferència absoluta. En efecte, ell no pot negar-se absolutament a si mateix, però se n'ocupa i pensa la diferència en si mateix tant com la pensa per si mateix; no pot tampoc elevar-se absolutament per damunt de si mateix i només pensa l'elevació sobre si mateix així com la pensa per si mateix (SKS 4, 249-250).

Quan l'“enteniment [*Forstand*]” s'esforça a pensar el que és “absolutament diferent” una cosa ben estranya ocorre: l'enteniment *es troba* a si mateix *en el límit*. El passatge de la frontera esdevé així un atzucac, un carreró sense sortida, un “pas [*Gang*]” que porta en el seu si “la pròpia caiguda [*sin egen Undergang*]” (SKS 4, 243-44; 252):

Com expliquen els naturalistes, així és també el camí humà [*menneske Gang*]: una contínua caiguda [*en fortsat Falden*], però l'home moderat i formal que al matí va al seu despatx i a la tarda a casa, pensarà probablement que és una exageració, ja que el seu pas cap endavant és mediació. Com se li podria ocórrer que cau contínuament quan va darrere del seu nas? (SKS 4, 243).

L'enteniment no pot pensar la diferència i, malgrat això, la pensa “en si mateix” i “per si mateix”. És per aquest motiu que no solament és crucial entendre que hi ha un límit, sinó entendre'ns també en aquest límit. Dit d'una altra manera, la comprensió de la paradoxa kierkegaardiana és alhora paradoxal perquè, per entendre-la, cal entendre que no pot ser entesa.

L'activitat de la raó, escriu Kierkegaard, “consisteix a conèixer la paradoxa precisament de manera negativa – i res més” (SKS 23, 23 [NB15:25]). L'únic coneixement que *podem* i *devem* tenir de la paradoxa no és la paradoxa mateixa, sinó “el fet que sigui la paradoxa” (SKS 4, 261). Heus aquí el *quid* de la qüestió kierkegaardiana: la diferència no pot ser coneguda *en la seva diferència*; i això perquè el límit és ensems paradoxa, allò que és “absolutament diferent” i que, per tant, no podem comprendre; ni tan sols de manera regulativa. Contràriament a Kant, aquí no

hi ha analogia ni punt de comparació possibles; el límit és “l’absolutament diferent per al qual no hi ha marca distintiva”, cosa que significa que és diferent de manera absolutament desconeguda i inefable.²³⁵

Kierkegaard no pot ser aquí més dialèctic: si l’absolutament diferent és “absolutament diferent” per raó, justament, de la seva diferència, és a dir, pel fet de no poder-lo conèixer en la seva diferència, és alhora també quelcom *no-diferent a* l’enteniment. *Ergo*: l’absolutament diferent no és *ni* idèntic *ni* diferent, sinó tota una altra cosa. Què és? No ho sabem. Però el que sí sabem és *com* hem d’entendre’l o, millor dit, *com no* hem d’entendre’l, o sia, justament com a quelcom “diferent” de la paradoxa. Escriu Climacus:

Si el desconegut (el déu) no roman únicament com a límit [*blot bliver Grændse*], aleshores un únic pensament es fon en molts pensaments tocant al diferent. El desconegut és aleshores en la *διασπορα* i l’enteniment té una grata elecció entre el que pot ell i el que la imaginació pot inventar (el monstruós, el ridícul, etc. etc.) (SKS 4, 250).

Pensar la paradoxa com a alguna cosa altra que la paradoxa mateixa és fer de la diferència un objecte del pensament i, per tant, perdre-la com a absoluta; perdre-la absolutament, com passa en Hegel. Com és sabut, la diferència és en Hegel solament

²³⁵ Climacus escriu en la *Postil·la*: “la paradoxa absoluta és sens dubte distingible de tal manera que tota analogia és un engany” (SKS 7, 543). El rebuig kantianista de la prova ontològica de Déu no impedeix encara que es pensi Déu d’altra manera que l’ontoteològica. El concepte de Déu és un “ideal de la raó pura”, el concepte d’una totalitat incondicional. L’ontoteologia és així rehabilitada en un sentit “regulatiu” en tant que Déu esdevé el més alt bé, el necessari, encara que sigui com a “postulat” o “fonament de la llei moral” considerada com a determinant de la voluntat. El coneixement pràctic, acaba cobrint, però, el límit del teòric. Se substitueix el coneixement especulatiu pel pràctic, però el segon segueix tenint el mateix esquema que el primer. D’aquí ve que la raó pràctica concordi amb la teòrica, segons Kant mateix: “La utilitat pràctica que pot tenir una ciència merament especulativa rau fora dels límits d’aquesta ciència i pot ésser, doncs, considerada com un simple escoli que, com tots els escolis, no constitueix una part de la ciència mateixa. No obstant això, aquesta relació es troba si més no dins els límits de la filosofia, especialment d’aquella que beu en les fonts de la raó pura, on l’ús especulatiu de la raó en la metafísica ha de formar necessàriament una unitat amb el seu ús pràctic en la moral” (Pkm, p. 363-364).

“diferent de si mateixa” i, per tant, queda dins de la igualtat amb si mateixa.²³⁶ És per això que, des del context d’una filosofia feta a miques, l’objectiu de Climacus no és el límit *per se*, sinó *la relació* que hi estableix, és a dir, la paradoxa en tant que paradoxa “per a ell” –recordem aquí, altre cop, l’objectiu de la *Postil·la*.²³⁷

Més que en objecte, Climacus converteix el límit en *subjecte* de pensament, ja que l’únic que en procura és “caminar fins al límit del regne conegut” (cf. SKS 2, 72) –el de la veritat socràtica, en aquest cas– i, un cop allí, pensar o imaginar el que, en realitat, no pot ser pensat ni imaginat –la veritat cristiana– (el regne desconegut, seguint amb la metàfora de l’esteta).²³⁸ Tal com explica el pseudònim en el pròleg de les *Engrunes*, l’objectiu és “només dansar bé al servei de la idea” (SKS 4, 217), no servir-se’n.²³⁹ El que es pretén, de manera indirecta, és fer oïdor el terrabastall que causa la mateixa filosofia en xocar contra el propi límit, però del que és o deixa de ser el límit no se’n parla directament.²⁴⁰ L’únic que fa Climacus és *situar correctament* una “suposada” veritat cristiana en el discurs de la filosofia. On? Cal preguntar-s’ho? Justament *en* el límit, això és, *en la seva paradoxa*.²⁴¹ Però per què? Per què Climacus emprèn l’aporètica tasca de pensar l’impensable, d’escriure un projecte de pensament

²³⁶ WL, vol. 6, p. 47-56.

²³⁷ Vegeu SKS 7, 24-25 i nota 300.

²³⁸ Convé remarcar aquí que el límit és un *dins-fora* en el discurs de Climacus: dins, en tant que forma part constitutiva del discurs, i fora, en tant que el discurs no l’exhaureix, perquè és quelcom aliè, forà i extralingüístic. És per això que, una vegada presentat el projecte, Climacus no para de preguntar-se per la seva possibilitat “Però pot ser pensat el que s’ha desenvolupat? [*Men lader det her Udviklede sig tænke?*]” (SKS 4, 228), o: “si això és pensable” (SKS 4, 292), i encara: “Però és una paradoxa com aquesta realment pensable? [*Lader nu et saadant Paradox sig tænke?*]” (SKS 4, 252).

²³⁹ Kant i Hegel, en canvi, per raons ben diferents i fins i tot contràries, se serveixen del límit per arribar al seu sistema de pensament. Vegeu el punt 2.2.

²⁴⁰ A banda de titllar l’obra d’“hipòtesi” o de “projecte de pensament”, Climacus escriu en la *Postil·la* que les *Engrunes* “posen *indirectament* el cristianisme en relació amb l’existència” (SKS 7, 249). Èmfasi meu.

²⁴¹ Cal tenir en compte que el mètode que fa servir Climacus en les *Engrunes* és en tot moment “hipotètic”. L’ús del temps condicional i dels constants “si”, “suposem” i “seria” és abundant i repetitiu en l’obra, i recorda, d’alguna manera, el discurs analògic kantian. Ara bé, amb la diferència que Kant l’utilitza en pro del coneixement, ja teòric ja pràctic, i Climacus en pro de l’existència, és a dir, justament amb vista a sortir de la raó filosòfica per endinsar-se en l’instant (*Øieblikket*) de la decisió existencial.

sobre allò que, com diu ell mateix parafrasejant la carta als Corintis, “no pot haver sorgit del cor de cap ésser humà” (SKS 4, 305)?²⁴² Perquè és evident que té alguna raó per fer-ho, algun motiu que l’empenyi a bregar amb la paradoxa i deixar-se caure pels recòndits paratges de l’antinòmia; llevat del cas, és clar, que ho faci merament per ironia, pel mer fet de jugar a ser filòsof i parodiar així tots els amants del sistema.²⁴³

Sigui com vulgui, hi ha una cosa que continua essent certa: la paradoxa no pot ser entesa i, malgrat això, cal entendre-la. Per què? perquè quan hom no entén la paradoxa “exactament com a paradoxa”, sinó com a idea transcendental (Kant) o especulativa (Hegel), per exemple, aleshores la paradoxa deixa de ser la paradoxa que és i passa a ser una altra cosa. Aquest és el perill que veia Kierkegaard en la filosofia del seu temps i que el menava a la paradoxal tasca de pensar sobre allò que no podia pensar. I és que, com afirma Climacus en la *Postil·la*, per bé que la paradoxa no pugui ser entesa, sí que pot ser “malentesa” (SKS 7, 513s), i, per això mateix, cal “entendre-la”.²⁴⁴

A desgrat de la forma i contingut paradoxals de l’obra, el missatge de Climacus és d’una simplicitat espantosa: la paradoxa no pot ser entesa i, malgrat això, cal entendre-la, és a dir, cal entendre que no pot ser entesa i, en entendre’ns en aquesta (*no*)entesa, impedir que sigui (*mal*)entesa.²⁴⁵ Aquest i no altre és el saber

²⁴² 1C 2, 9.

²⁴³ El títol mateix de les *Engrunes filosòfiques* ja és una bona burla a la filosofia moderna, la qual tendeix sempre a la unitat totalitzadora i sistemàtica, al model científic. Però fins i tot, en aquest cas, caldria preguntar-se pel perquè de tanta paròdia.

²⁴⁴ En l’article “Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragments”, Arne Grøn emfasitza la importància decisiva que té l’enteniment en relació amb la paradoxa: “The very possibility of misunderstanding (e.g., in trying to explain the paradox) shows that we cannot escape the condition of understanding” (op. cit., p. 84).

²⁴⁵ En una entrada de 1850 dels diaris NB, Kierkegaard connecta aquesta simplicitat amb la mateixa paradoxa: “la paradoxa no és, amb tota certesa, literalment o purament simplicitat (que un ésser humà individual sigui Déu no és altre que del tot simple), sinó que la simplicitat rau en el fet que la paradoxa és en favor del moviment que distancia de l’especulació, el raonament, etc. En direcció a l’existència, en favor d’expressar existencialment l’essencialment cristià. La simplicitat és simplement existir. Per això el cristianisme està sempre caracteritzat per la paradoxa, perquè no es cometi l’error de pensar que

paradoxal que Kierkegaard diposita en la personalitat filosòfica de Climacus; un *no-saber* en realitat, ja que, malgrat “anar més enllà de Sòcrates” en suposar la veritat cristiana, s’hi manté totalment al marge, car continua tenint la paradoxa, com Sòcrates tenia la idea, a saber, “com a límit [*som Grændse*]” (SKS 1, 218).²⁴⁶ En aquest sentit, Climacus afirma en la *Postil·la*:

No obstant això, el llibre es troba molt lluny d’haver estat escrit per algú que no sàpiga i que tingui alguna cosa a saber; a qui dirigeixo les meves paraules és sempre a algú que sap, el que sembla denotar que el llibre ha estat escrit per a algú que sap i la desgràcia del qual és que sap massa. D’aquí ve que la veritat cristiana, en la mesura en què tothom la coneix, hagi arribat a ser, a poc a poc, una trivialitat de què difícilment es pot aconseguir una impressió original. Quan les coses discorren d’aquesta manera, poder *comunicar* es converteix al final en l’art de poder *treure* o enganyar (SKS 7, 250-1).²⁴⁷

La vertadera comprensió de la paradoxa passa així *ineludiblement* per una pèrdua del pensament, amb el benentès que aquesta pèrdua és alhora l’única condició per a poder relacionar-se amb aquella paradoxa que no podem ni devem entendre racionalment. En lloc d’evitar o mediar la contradicció, doncs, el que fa Climacus és portar-la *fins al límit*, és a dir, conduir l’enteniment fins al límit de la seva passió paradoxal i, un cop allí, obligar-lo a desesperar o a acollir-se a allò que el transcendeix. L’obra de Climacus no aposta ni per una ni per l’altra de les opcions de veritat que aparentment mostra enfrontades, sinó que se situa justament *en la frontera*, allí on la raó es perd definitivament en “l’escàndol de la paradoxa [*Forargelsen paa Paradoxet*]” o es

s’ha d’especular [...] Fins i tot la simplicitat socràtica consistia a deslliurar-se de tota aquesta especulació (la sofisteria) per actuar, existir, que és la simplicitat” (SKS 23, 480 [NB20:162]).

²⁴⁶ En la moralitat final de les *Engrunes*, Climacus diu haver anat més enllà de Sòcrates: “Indiscutiblement aquest projecte va més enllà del que és socràtic [...] perquè aquí s’ha suposat un nou òrgan: la fe, i un nou pressupòsit: la consciència del pecat, una nova decisió: l’instant, i un nou mestre: Déu en el temps” (SKS 4, 306).

²⁴⁷ Un art fonamentalment maièutic, certament.

guanya en la “feliç passió [*lykkelige Lidenskab*]” de la fe (SKS 4, 253-257).²⁴⁸ En última instància, però, l’acció i la passió del *pathos* de l’enteniment no té com a resultat la idea del pensament sinó l’acció transformadora d’aquesta idea en la realitat del pensador.

Climacus posa en relleu que davant la paradoxa no hi cap més possibilitat que la passió –de l’escàndol o de la fe–, perquè cada vegada que l’enteniment mira de pensar el desconegut, aquest desapareix en tant que desconegut i, en el seu lloc, hi acaba posant un objecte relatiu al pensament mateix. On rau, doncs, la diferència? Climacus respon: “on sinó en el pecat, per tal com la diferència, l’absoluta, ha de ser responsabilitat de l’home mateix?” (SKS 4, 224). O el que és el mateix des de la perspectiva socràtica: on sinó en la “no-veritat” del deixeble, el qual “s’ha fet culpable” precisament per pensar que podia assolir per si mateix la veritat?

D’una manera o altra, però, el que Climacus indica amb els noms de “culpa” i de “pecat”, noms que, al capdavant, recordem-ho, només serveixen per això, per “indicar [*at antyde*]” –no pas explicar–, és que la diferència d’allò que és “absolutament diferent” no radica en el que hom és, o sia, en una essència; sinó, més aviat, en el que *hom es fa*, o sia, en una acció. La diferència absoluta no és entre

²⁴⁸ Com diu en el pròleg, ell no en té cap opinió, de l’assumpte: “Quin és en definitiva la meua opinió? Que ningú no me la preguntí, i suposat que la tingui, pot haver-hi alguna cosa més indiferent que saber quina és? Tenir una opinió és alhora massa i excessivament poc”. I en la *Postil·la* ho corrobora: “jo no tinc cap opinió, sinó que em limito a plantejar el problema a manera d’experiment” (SKS 7, 51). No obstant això, convé esmentar que molts intèrprets han llegit les opcions de Climacus com una alternativa excloent en què la conveniència de la segona és emfasitzada respecte de la primera. Però, com apunta Mackey, “the opposition of Socrates the midwife to Christ the Mediator is not the opposition of human reason to the irrational, Greek philosophy versus the scandal of the Cross. The socratic ignorance testifies that human reason is invested with the potency to transcend itself in that which is other than itself [...] Christianity is not the frustration but the paradoxical satisfaction of human reason” (Lois Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, op. cit., p. 156). Vegeu l’article de Per Lønning, “Kierkegaard’s paradox, A sketch of its Meaning, with reference to some traditional Applications of term” en què l’autor presenta una entesa de l’oposició en els termes d’una contradicció no necessàriament excloent: “Subjectivity is the truth [opció A: Sòcrates] and the same subjectivity is untruth [Opció B: Crist]; not another” (en *The Dilemma of Contemporary Theology*, Oslo: Universitets Forlag; Nova York: Humanities press, 1962, p. 75).

éssers, sinó entre qualitats.²⁴⁹ D'aquí ve que Climacus parli en la *Postil·la* d'una "qualitativa diferència [*qualitative Forskjel*]" entre el diví i el no-diví (SKS 7, 527), i el seu anteposat pseudònim, Anti-Climacus, indiqui més tard que "Déu i l'ésser humà són dues qualitats, entre les quals hi ha una infinita diferència de qualitat [*en uendelig Qvalitets-Forskjel*]" (SKS 11, 237). L'absoluta diferència no pot ser entesa com una diferència en relació amb l'ésser humà, perquè això significaria fer de l'infinit una cosa delimitada pel finit i relativitzar, per tant, la diferència.²⁵⁰

Aquesta és precisament la crítica que fa Hegel a Jacobi quan en *Fe i saber* escriu:

la filosofia reconeix que no hi ha un *fora* de Déu, i per tant que Déu no és una entitat que subsisteix a part, quelcom que és determinat per alguna cosa de fora, o en altres paraules, no quelcom a part [...] Fora de Déu no hi ha res estant, no hi ha res. Per tant, l'això o allò que és un principi de la lògica formal i de l'intel·lecte que ha renunciat a la raó és abolit sense traces en un absolut mitjà.²⁵¹

L'absolut de l'idealisme és una relació originària que conjunta i disjunta el finit i l'infinit, el diví i el no-diví, el subjecte i l'objecte.²⁵² Kierkegaard hi està d'acord: "*Nihil extra deum, Nihil præter deum*" (SKS 19, 187 [Not5:29]), anota el 1840 sense més comentari. La diferència de "l'absolutament diferent" no pot ser entesa com una diferència d'"ésser", com la diferència entre un ésser finit i un ésser infinit, considerats com a entitats extrínsecament relacionades i independents l'una de l'altra. Com corrobora Climacus en les pàgines en què porta les proves de l'existència de Déu

²⁴⁹ "La paradoxa és la forma de la qualitat del diví" (SKS 26, 388 [NB35:24]).

²⁵⁰ És en aquest sentit que és absurd parlar d'un *an sich* en Kierkegaard (SKS 7, 300).

²⁵¹ *Glauben und Wissen*, op. cit., p. 411.

²⁵² Déu no és ni subjecte ni objecte, sinó una *totalitat* que inclou ambdues coses: subjectivitat i objectivitat. D'acord amb això, Déu no té un "fora", no se situa "en contraposició a" alguna cosa. La radical transcendència de la divinitat no està renyida amb la radical immanència. Déu és l'*ubique et nusquam*, el qui viu arreu i enlloc.

a l'absurd, en relació amb l'ésser, és absurd parlar de més o menys ésser, de quantitats: “Una mosca, en tant que existeix, té tant ésser com Déu” (SKS 4, 247n.); respecte del diví, les gradacions de l'ésser no són més que una il·lusió del llenguatge, mers intents frustrats de no “mantenir [*lader sig ikke fastholde*]” la diferència com a tal, o sia, exactament com a “diferència [..]” (SKS 4, 250). La *via eminentiae*, la via de la tradició escolàstica que dibuixa la frontera entre Déu i l'ésser humà en termes de grau de perfecció o de realització de l'ésser està, en aquest sentit, totalment descartada.

Ara bé, això no significa que Kierkegaard entengui la diferència a la hegeliana. L'infinit ha d'incloure's en el finit, però *no* identificar-s'hi. L'infinit hegelian és la identitat de la identitat i la diferència, mentre que la diferència absoluta, tot i que dialèctica, trenca definitivament amb aquest mode identitari; “no-diferent” no significa el mateix que idèntic. Escriu Climacus en les *Engrunes*:

Si la diferència no es manté per no haver-hi distintiu, aleshores ocorre amb la diferència i amb la igualtat el mateix que ocorre amb tals oposicions dialèctiques: que són idèntiques. La diferència que s'adhereix estretament a la raó la confon tant que no es coneix a si mateixa i acaba amb tota la lògica prenent-se a si mateixa per la diferència (SKS 4, 250).

Per bé que Hegel distingeixi la “bona” de la “mala infinitud [*schlechte Unendlichkeit*]”,²⁵³ el subjecte absolut de l'idealisme no és, segons que escriu Climacus, “la identitat de la infinitud i la finitud, car ni l'una ni l'altra no són reals,

²⁵³ WL, vol. 5, p. 55. “La infinitud negativa o mala infinitud no és sinó la negació del finit” (Enz., § 94, vol. 8, p. 199). La infinitud positiva o verdadera infinitud és, en canvi, la idea absoluta o la nova definició de l'absolut. la infinitud és la determinació afirmativa (no negativa) del finit, el que és vertader en si. D'aquesta manera, l'infinit negatiu és el que és susceptible de créixer indefinidament, mentre que l'infinit positiu, afirmatiu o vertader està complet, es conté a si mateix i és en si mateix (*bei sich*). Sobre aquesta qüestió, vegeu Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 114-115 i 240-244.

sinó un acord fantàstic en els núvols, una abraçada estèril, i la relació del jo particular amb aquest miratge no es dona mai” (SKS 7, 181).²⁵⁴

Tot i que emprant l’argot filosòfic hegel·lià, Climacus parla d’una idea l’alteritat de la qual no pot ser mediada pel pensament, en tant que és l’“absolutament diferent per al qual l’enteniment no pot “ni tan sols pensar la diferència absoluta” (SKS 4, 249-250). Una diferència tal és inviable en Hegel perquè, per a ell, el pensament capta *necessàriament* l’alteritat del seu objecte en transmutar el que pensa en la pròpia dinàmica espiritual;²⁵⁵ però Climacus suposa que sí, que l’enteniment col·lideix amb el seu absolut altre i per això l’anomena “desconegut”, perquè és precisament allò que no pot conèixer.²⁵⁶ La paradoxa és així un límit que la raó no pot ultrapassar, de manera que tot intent de fer-ho, teòricament o pràctica, només porta a confusió, i a seduir la raó a concebre Déu a la seva imatge i semblança. Escriu Climacus: “Déu ha arribat a ser el més temible impostor, perquè la raó s’ha enganyat a si mateixa. La raó ha arribat a tenir Déu al més a prop possible i, tanmateix, igualment lluny” (SKS 4, 250). O bé Déu és totalment altre o bé és totalment u. Aquí no hi ha altra sortida possible.

Enten-Eller: enten Sòcrates eller Crist –diu el pseudònim entre línies.

²⁵⁴ Cal advertir que, en alguns estudis kierkegaardians, com ara el de Merold Whesphal (*Becoming a Self: A reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, West Lafayette: Purdue University Press, 1996) i Thulstrup (op. cit.) o, fins i tot, en la mateixa historiografia filosòfica, s’ha tendit a veure la crítica de Kierkegaard com un reclam de la finitud i la temporalitat enfront de la infinitud i l’eternitat; quan del que es tracta és precisament de la seva dialèctica, de la inclusió de l’infinit en el finit i viceversa. Aquest és fonamentalment el problema kierkegaardianista i cap a on es dirigeixen tots els esforços en el seu diàleg amb Hegel. Com expressa Kangas, “What comes between Kierkegaard and Hegel, then, is a competing notion of the infinite –not a competition between a finite point of view (Kierkegaard) and an infinite one (Hegel)” (*The Draw of the Absolute*, op. cit., p. 37).

²⁵⁵ En Hegel queda eliminada tota possible transcendència absoluta, expressió que ni tan sols tindria sentit en el sistema hegel·lià, ja que, com diu Felix Duque en la recent edició de la *Ciència de la lògica* al castellà, si es transcendeix és sempre “*de algo o alguien*, y por lo tanto el trascendente ya está en alguna relación con lo trascendido de manera que no puede ser *absoluto*” (Madrid: UAM, Abada, 2011, p. 74).

²⁵⁶ Amb aquest desconegut com l’“absolutament diferent”, Kierkegaard s’anticipa a les crítiques deconstructivistes al logocentrisme i s’allunya definitivament d’una metafísica de l’absència o d’una teologia negativa que simplement neguen o inverteixen el principi a què s’oposen. Amb una alteritat irreductiblement altre, que *no s’oposa* i que, per tant, deté en sec la dialèctica, Kierkegaard situa la paradoxa en sintonia amb les també irreductibles nocions del *Neutre* de Blanchot o la *différance* de Derrida. D’aquí ve que Climacus no sigui un filòsof del límit sinó un filòsof *en i des del* límit mateix.

El resultat no podria ser més tràgic: per afirmar Déu, cal la ruïna de l'home i de tota pretensió de coneixement. Climacus ho constata en les *Engrunes*: “Només qui rep per si mateix la condició de Déu (això es correspon del tot amb el que s'exigeix a l'home: renunciar a la seva raó; per altra banda és l'única autoritat que quadra amb la fe), només ell creu” (SKS 4, 299). Si entre el finit i l'infinít hi regna un abisme insondable, aleshores Déu ha de semblar a l'home absolutament paradoxal, quelcom totalment fora del comú i ordinari.²⁵⁷ La seva heterogeneïtat és absoluta; ja que, com hem vist, no es tracta d'una diferència de quantitat, sinó de qualitat. Per això, quan hom més pensa en Déu, més llunyà li resulta i més insondable es fa l'abisme que l'en separa. Déu és l'absolutament altre, allò que transcendeix la frontera de l'existència mateixa, l'abisme insondable de la qual “l'enteniment no pot creuar, ni cap endavant ni cap enrere” (SKS 7, 385). Ho anuncia Climacus en aquests termes:

No negaràs les conseqüències de tot el que s'ha exposat? Que l'enteniment, en definir el desconegut com a diferent, s'equivoca finalment i confon la diferència amb la igualtat? Però d'això se'n deriva una altra cosa: que l'ésser humà, abans d'arribar a saber alguna cosa en veritat sobre el desconegut (el déu), ha de saber que és diferent d'ell, absolutament diferent d'ell. Per si mateixa la raó no pot arribar a saber-ho (això és una autocontradicció, com hem vist); si ha d'aconseguir saber-ho, ha d'aconseguir saber-ho de Déu, i si ho aconsegueix no pot entendre-ho i, per tant, no pot arribar a saber-ho (SKS 4, 251).

Entendre la paradoxa com l'absoluta diferència implica, doncs, entendre *no Déu* com l'absolutament diferent d'un mateix, *sinó un mateix* com l'absolutament diferent de Déu. La comprensió de la paradoxa passa ineludiblement per la comprensió d'un

²⁵⁷ Recordem aquí el significat grec del mot “Paradoxa”: “Para” (contra, contrari a) “doxa” (opinió); per tant, admirable, inaudit, contrari a l'opinió comuna.

mateix en tant que subjecte que pensa i alhora existeix en la paradoxa que pensa.²⁵⁸

No podem entendre una cosa sense l'altra: paradoxa i existència van íntimament lligades, de manera que la relació amb el límit és ara “doblement reflexionada” com la qüestió de *com jo m’hi relaciono* (SKS 7, 24-25); de com jo, com a frontera que *sóc* i reiteradament *he de ser, em relaciono* amb allò que està més enllà de la frontera, amb allò que *em* transcendeix.²⁵⁹

Com fa notar Grøn, la transcendència del pensament no ens condueix més enllà de nosaltres mateixos, sinó, justament al contrari, la paradoxa “solament *repel·leix* en direcció a la interioritat [*blot støder fra i Retning af Inderlighed i Existentis*]” (SKS 7, 199), diu Climacus, “assenyala el límit de l’humà en el sentit que l’humà es posa de manifest en el límit”.²⁶⁰ És per això que *solament* quan hom *comprèn* paradoxalment que *no pot comprendre*, solament quan descobreix per si mateix *la veritat* de la *no-veritat* de la pròpia subjectivitat, pot estar en condicions de relacionar-s’hi.²⁶¹

Hegel tenia raó, la transcendència del pensament és tan sols possible en el pensament mateix; però no en el sentit d’un pensament que es mostra capaç de transcendir-se a si mateix amb un moviment de transcendència, o sia, traspassant el seu propi límit, sinó en el sentit d’un pensament que es mostra, precisament, *incapaç* de fer-

²⁵⁸ Recordem la definició de “pensador subjectiu” i la necessitat que aquest té de reduplicar el seu pensament en l’existència. Vegeu nota 141.

²⁵⁹ Com veurem en el capítol 3 en clau antropològica, la relació que l’individu estableix amb el límit forma part intrínseca de la dinàmica espiritual humana; una dinàmica fonamentalment dialèctica i patètica en quant justament frontera d’immanència i transcendència. Vegeu *El concepte d’angoixa* de Vigilius Haufniensis i sobretot *La malaltia per a la mort* d’Anti-Climacus com les dues obres en les quals s’anалitza l’aspecte limítrof i fronterer de la condició humana.

²⁶⁰ Cf. “Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragments”, op. cit., p. 95-97.

²⁶¹ Convé recordar que “en aquest acte-de-consciència s’aplica el lema socràtic: el mestre és solament ocasió, sigui quina sigui aquesta, fins i tot si fos Déu, ja que la pròpia no-veritat únicament la puc descobrir per mi mateix i, només en descobrir-la jo, queda descoberta, encara que tothom la sàpiga. (En la hipòtesi més amunt indicada respecte de l’instant, aquesta seria l’única analogia amb la tesi socràtica)” (SKS 4, 223). Confirmem, doncs, que l’opció A: la veritat socràtica, queda inclosa en l’opció B: la veritat cristiana, en tant que aquella formula la condició en què aquesta ha de ser entesa. Per a més detall, vegeu Arne Grøn, “Sokrates og *Smulerne*”, *Filosofiske Studier*, vol. 15, 1995.

ho, perquè *fracassa* i *no pot* –per més que s’hi entesti– pensar el que *li* és absolutament diferent.²⁶² La transcendència no és en Kierkegaard un espai en el qual hom pugui situar-se. No podem anar més enllà del límit que, en realitat, som; perquè quan hi anem “ja l’hem traspassat”,²⁶³ però, alerta, no perquè hàgim aconseguit traspassar-lo –com pensa Hegel–sinó perquè l’hem confós amb una altra cosa, amb la raó. Com critica Climacus esguardant la mediació hegeliana: “la diferència que s’adhereix estretament a la raó la confon tant que no es coneix a si mateixa i acaba amb tota lògica prenent-se a si mateixa per la diferència” (SKS 4, 250). Climacus emfasitza a tothora i de totes les maneres possibles la radical alteritat de la paradoxa, perquè el desconegut s’exposa sempre al perill de ser emboscat per la raó, i de confondre’s amb una de les possessions de la raó.

Per tant, perquè el límit continuï essent límit i la negativitat del qual reïxi en la funció positiva de ser frontera d’allò que és absolutament diferent *cal que sigui absolut*; si no és així, tot es confon, i el límit passa a ser justament la limitació de què Kant tant el distingia, però sense prendre’n consciència en el propi pensament. Així és com Kant acaba, malgrat la seva prudència, irònicament demarcant no una positiva frontera (*Grenze*) que obre la relació entre els dos costats del seu *limes*, sinó una negativa barrera (*Schranke*) que tanca i “delimita [*beschränke*]” definitivament el pensament al camp de l’experiència possible. Quan deia que Kierkegaard reduplica la negativitat del límit kantià ho deia en aquest sentit, en el sentit que el danès, a diferència de l’alemany, sí que

²⁶² Grøn és del parer que en el capítol III de les *Engrunes*, Climacus “not only deals with the problem of transcendence, but it *performs* the problem as the problem of transcendence of thought” (“Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragments”, op. cit., p. 92-97). No hi podria estar més d’acord. En les *Engrunes*, Climacus fa l’intent de traspassar el propi límit de la filosofia (d’aquí el seu “projecte” de pensament), tanmateix, *en fer-ho*, en traspassar-lo justament, *mostra* el fracàs d’una tal empresa.

²⁶³ Enz., §386, vol. 10, p. 36; WL, vol. 5, p. 143.

es fa conscient de la distinció en el propi pensament, i així mateix la fa avinent en l'obra.²⁶⁴

En el discurs kierkegaardia el límit no és tan sols frontera d'allò que és absolutament diferent sinó que també *actua com a tal*, la qual cosa implica que el discurs, a banda de *limitar* la raó, *posi* la raó *en el límit*, o encara més, *faci* que la raó *es posi en evidència* en el límit, de manera que s'hi retrati, i es retracti sobretot del fet d'haver-se atrevit a concebre'l, d'haver gosat pensar el desconegut o entendre la paradoxa.

Essent així, el límit no és, en Kierkegaard, quelcom que estigui a disposició del pensador, en demarcar-lo o superar-lo, sinó quelcom que, més aviat, *disposa* el pensador en *patir*-lo. El matís de Wittgenstein en el pròleg del *Tractatus* segons el qual el llibre vol traçar un límit “no al pensament sinó a l'expressió dels pensaments” resulta aquí d'allò més revelador; ja que, com afegeix l'autor, “per a traçar un límit al pensament hauríem de poder pensar els dos costats d'aquest límit (és a dir, hauríem de poder pensar el que no es pot pensar). El límit, doncs, només podrà ser traçat en el llenguatge, i el que es troba més enllà del límit serà simplement una insensatesa”.²⁶⁵

La simple demarcació d'un límit al pensament pressuposa ja l'acte de la seva transgressió i la tàcita confirmació que el límit no és, en realitat, límit (*Grenze*), sinó limitació (*Schranke*). Kierkegaard s'avé amb Hegel en aquest punt: si el límit és demarcat pel pensament, aleshores no parlem de límit, d'un espai fronterer entre dos mons heterogenis; sinó de limitació, d'una barrera o dificultat merament negativa i homogènia al pensament mateix. Però el que no accepta el danès de Hegel o no està disposat a acceptar, és que el límit sigui, justament, *límit al pensament*; una transició

²⁶⁴ Com veurem en el capítol 4, Kierkegaard s'avança el seu temps en fer experiència del límit en el propi text filosòfic.

²⁶⁵ TLP, p. 9.

dialèctica i relativa al pensament mateix.²⁶⁶ Si el límit és passatge i frontera del que és absolutament diferent ho és, pensa Kierkegaard, tan sols en la mesura en què es manté alhora i repetidament la negativitat, solament en la mesura en què el límit és una transició, endemés de dialèctica, “patètica [*pathetisk*]”; un passatge a través de la passió i el patiment –no de la superació– de la raó.

És més, segons Kierkegaard, solament en la mesura que el límit “roman únicament com a límit” [*blot bliver som Grændse*]” (cf. SKS 4, 250), és a saber, *és i actua alhora* com a frontera absoluta i totalment heterogènia al pensament, a la qual s’està contínuament arribant sense que pugui mai traspasar-se, pot aquest convertir-se –al mateix temps i no després d’una mediació– en condició de possibilitat d’una relació amb la transcendència; amb el benentès que aquesta és ara negativa, és clar, i no positiva com en Kant.

Igual que Kant, Kierkegaard pren el límit com a condició de possibilitat de relació amb la transcendència, però no de coneixement, sinó d’*existència* o, millor dit, d’*existències*.²⁶⁷ Això significa que la condició de possibilitat de la relació kierkegaardiana no és epistemològica, sinó eticoreligiosa: l’absolutament diferent no pot ser ni teòricament ni pràcticament conegut perquè *ha de* ser existencialment *viscut*. L’única relació que hom pot establir amb la transcendència és la de la pròpia existència; la relació que obre la negativitat del límit com a “frontera [*Grændse*]” d’allò que és “absolutament diferent”. Ho reconeix Climacus en la *Postil·la*:

²⁶⁶ Recordem que en la lògica especulativa, la frontera kantiana es converteix en mera limitació en tant que hi és absorbida com el “moment negatiu”, el “motor” i l’“impuls” del flux racional de l’Esperit. Vegeu el punt 1.2.

²⁶⁷ Com veurem tot seguit, Climacus distingeix el cristianisme com a religió de la fe en Déu en tant que existència. Essent així, la fe és una *resposta* de l’*existent* a la persona de Déu revelat en l’*existència* de Jesús.

Explicar la paradoxa seria, doncs, aprehendre cada vegada amb més profunditat el que la paradoxa és, i que la paradoxa és la paradoxa. Així Déu és la representació més elevada, que no es deixa explicar per una altra cosa distinta, sinó només concentrant-se en la representació mateixa. Els principis suprems de tot pensament només es poden demostrar indirectament (negativament); suposem que la paradoxa fos així un límit [*Grændse*] en la relació de l'*existent* amb una veritat essencial i eternal, de manera que la paradoxa tampoc no serà explicable per una altra cosa distinta, si es tracta d'una explicació per a existents (SKS 7, 201).

Si entre Déu i l'ésser humà hi ha una diferència absoluta, la relació absoluta d'una persona amb Déu ha d'expressar específicament la diferència absoluta, i això només es pot fer *des del límit estant*, és a dir, des de la “negativitat absoluta i infinita” (SKS 1, 292 *et passim*) de l'existència. Escriu Kierkegaard:

La llei de la relació entre l'ésser humà i la humanitat és: quan més hi penso, més ho entenc. En la relació entre l'ésser humà i Déu, la llei és: quan més penso en el diví, menys l'entenc. Dues qualitats heterogènies no poden mai resultar homogènies a través d'una constant autorelació mútua; al contrari, la diferència, la diferència qualitativa, l'heterogeneïtat, es fan més evidents. Tota vertadera religiositat és per tant en cert sentit una regressió, és a dir, no és directament progrés (SKS 23, 346 [NB19:27]).

Per a Kierkegaard el moviment de transcendència és *invers* al dels seus predecessors. La transcendència del pensament no consisteix en un moviment progressiu en què el negatiu és, com ocorre en Kant i en Hegel, el “motor” o “producte” del positiu, sinó en un moviment *regressiu* en què el negatiu és permanentment el “signe [*Kjendet*]” *indirecte* del positiu. Així, doncs, “trobar-se en la no-veritat” o “allunyar-se de” i “estar en polèmica amb” la veritat (cf. SKS 4, 224) és la manera paradoxal que hom té de relacionar-se amb la veritat; precisament pel fet de no saber ni poder saber i, en última instància, *no ser* la veritat. Prendre consciència del fet que no som la veritat és, doncs, el

primer pas per relacionar-s'hi.²⁶⁸ En *La malaltia per a la mort*, Anti-Climacus ho formula de la manera següent: “[...] per assolir la veritat, cal creuar tota la negativitat; puix que aquí compta allò que la història popular explica sobre els desencantaments: la peça ha de ser tocada de cap a cap de l'inrevés, altrament, no es desfà l'encantament” (SKS 11, 159).

Tal com afirma el Climacus de la *Postil·la*, en l'esfera del religiós, “el positiu es distingeix pel negatiu” (SKS 7, 393; 484 *et passim*) i “el negatiu no és d'una vegada per totes i, així, el positiu, sinó que el positiu és persistentment en el negatiu, i el negatiu és el signe” (SKS 7, 476). Aquesta és la paradoxa de la vida religiosa: com més a prop som de Déu, més gran és la culpa, el pecat i la distància que ens en separa.²⁶⁹ Llegim de nou Climacus:

Així com per a un existent els més alts principis del pensament poden demostrar-se només negativament, i voler demostrar-los positivament automàticament traïx el demostrador, en tant que en ser un existent està a punt de convertir-se en un ésser fantàstic, així també per a un existent la relació de l'existència amb el bé absolut només pot ser definida pel negatiu: la relació amb una salvació eterna mitjançant el patiment; just com la certesa de la fe que es relaciona amb una salvació eterna es defineix per la incertesa. Si elimino la incertesa a fi d'obtenir una certesa superior, aleshores, no tinc un creient en humilitat, en temor i tremolor, sinó un engallit esteta, un tipus imponent que, figurativament parlant, vol confraternitzar amb Déu, però que, estrictament parlant, no

²⁶⁸ Vist d'aquesta manera, la veritat socràtica, lluny de ser una veritat oposada a la cristiana, és, si no suficient, sí condició *sine qua non* per al cristianisme.

²⁶⁹ A parer de Climacus, el cristianisme és continuador de la forma bàsica de relació invertida del religiós, però amb el benentès que n'intensifica el *pathos* en grau suprem. Essent així, el pseudònim distingeix en la *Postil·la* dos tipus de religió: la A (o immanent) i la B (o transcendent). La relació negativa amb l'etern és expressada en la Religió A o la religiositat immanent per mitjà del *pathos* existencial en les formes de la resignació, sofriment, i la consciència de culpa, mentre que en la Religió B o el Cristianisme s'expressa en la consciència del pecat i la possibilitat de l'escàndol. No obstant això, aquestes expressions negatives de *pathos* són alhora signes indirectes d'una relació positiva amb l'etern. D'aquesta manera, el progrés i la proximitat amb l'etern o als ideals cristians no es realitza per un gradual assoliment de la perfecció a través del cultiu de les virtuts, sinó, més aviat, per l'aprofundiment en el sentit de la pròpia imperfecció i distància de l'ideal. En l'*Exercitació del cristianisme*, Anti-Climacus afirma que el sofriment cristià és “una tonalitat musical més profunda” que el sofriment humà comú (SKS 12, 117).

s'hi relaciona en absolut. La incertesa és el signe [*Kjendet*], i la certesa sense ella és el signe que hom no es relaciona amb Déu (SKS 7, 413).

Això és el mateix que dir que no és la immanència la que es transcendeix –com podria ser això possible?, pregunta Haufniensis als especulatius: “en la lògica no pot *sorgir* cap moviment, perquè la lògica és, i tot el que és lògic solament *és*” (SKS 4, 320s.).²⁷⁰ És, doncs, la transcendència la que irromp en la lògica immanent del pensament, i és, per tant, quelcom *de fora*, –que *no és a fora*– allò que provoca el trencament.²⁷¹ És per això que Climacus insisteix que el descobriment del límit no és, de cap manera, mèrit del filòsof, sinó que és aquest mateix *el qui és descobert* en rebre el xoc amb la paradoxa; si no, de què s'escandalitzaria i *se sentiria tan ofès*?

L'escàndol no és una invenció de la intel·ligència, en absolut, ja que en aquest cas la intel·ligència hauria d'haver descobert també la paradoxa. No, amb la paradoxa *comença l'escàndol a existir* [*bliver Forargelsen til*], *comença a existir*. De nou, som davant de l'instant [*Øieblikket*] entorn del qual tot es capgira (SKS 4, 255).

Climacus denomina l'escàndol de la paradoxa un mer “engany acústic [*akustisk Bedrag*]”, perquè “[...] encara que l'escàndol, com vulgui que s'expressi, s'escolta com

²⁷⁰ Les crítiques de Kierkegaard a la introducció del moviment en la lògica són abundoses i presents al llarg de tota l'obra, alhora que deutors del pensament d'Adolf Trendelenburg. Per a un estudi sobre la figura de Trendelenburg i la seva influència en les idees del danès, vegeu George Sylvester Morris, “Friedrich Adolf Trendelenburg” dins *The New Englander*, George P. Fisher et. al. (eds.), vol. 33, 1874, pp. 287-336; Arnold B. Come, *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories* (Montreal: Inter Editions, 1991; David Brezis, *Temps et présence: essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, París, Vrin, 1991 i Jacques Message, “Kierkegaard, Trendelenburg; la logique et les catégories modales”, *Kairos*, n. 10, Toulouse, 1997, pp. 49-61. De publicació més recent i, servint-se de les dades que proporciona la nova edició crítica danesa, destaquen els articles de Darío González (“Trendelenburg: An ally against Speculation” dins *Kierkegaard and his German Contemporaries*, op. cit., pp. 308-334) i Richard Purkhartofer (“Trendelenburg: Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's Postscript”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2005, pp. 192-207).

²⁷¹ *De fora*, perquè la transcendència no pertany i és totalment “estranya” a la immanència, però que *no és a fora*, per tal com hi estableix relació des de la més absoluta i infinita negativitat de la frontera existencial. Tal vegada el llibre de Foucault sobre Blanchot, “La pensée du dehors” (*Critique*, n. 229, 1966) ens podria donar alguna pista sobre aquesta nova dialèctica del dins-fora de la transcendència kierkegaardiana. Quedi aquí tan sols suggerida a tall de nota. Per a més detall sobre aquesta dialèctica, vegeu el punt 3.4. “O en el límit o més enllà”.

si vingués d'un altre cantó i fins i tot del cantó contrari, en realitat és la paradoxa allò que ressona en ell" (ídem).²⁷² La raó no pot haver descobert per ella mateixa la irracionalitat i, per tant, tot el que digui de la paradoxa no és més que un "eco" de la veu de la paradoxa.

En lloc de tenir el paper de "tribunal" del coneixement (Kant) o de força de superació de tota contradicció (Hegel), la raó adquireix en el context de la paradoxa kierkegaardiana el paper de mera imitadora, el d'una caricatura de la paradoxa que no pot superar, perquè és precisament allò que desconeix i que li és "absolutament diferent". No és d'estranyar, doncs, que Climacus relacioni l'escàndol amb la dialèctica de la passió, no de la raó:

El llenguatge mostra també que l'escàndol és passiu [*lidende*]. Es diu escandalitzar-se [*at forarges*], cosa que expressa immediatament tan sols un estat, encara que s'usa com a idèntic a *rebre* escàndol [*tage Forargelse*] (identitat entre l'actiu i el passiu). En grec es diu *σκανδαλιζεσθαι*. Aquesta paraula ve de *σκανδαλον* (un xoc) i també significa (rebre un xoc). Aquí és veu clarament el significat: no és l'escàndol que xoca [*der støder an*], sinó que és l'escàndol qui rep el xoc [*der tager Anstødet*], per tant passivament, encara que tan activament que el rep ell mateix. Per tant, l'enteniment no ha inventat l'escàndol, perquè el xoc paradoxal que l'enteniment aïllat desenvolupa no l'ha descobert ni la paradoxa ni l'escàndol (SKS 4, 254).

L'escàndol no és més que l'"eco" de la paradoxa (SKS 4, 255), i és en aquest sentit que Climacus el considera "una prova indirecta de l'exactitud de la paradoxa" (ídem). Sense paradoxa no hi ha escàndol, però sense escàndol tampoc no hi ha paradoxa. Així com passava amb la incertesa que era "signe" negatiu de la certesa de la fe, l'escàndol és ara

²⁷² El paral·lelisme amb el *Shein* kantià és d'allò més revelador, però la il·lusió no és caure ara en la paradoxa, sinó pensar precisament que hom pot evitar-ho. Al revés de Kant, Kierkegaard ens ve a dir que per no caure atrapats en la il·lusió de la raó, el que cal és, paradoxalment, *deixar-s'hi caure*.

“el compte errat [*den feile Regning*]” (ídem) de la paradoxa, el correlat positiu del qual és la “fe [*Tro*]”. En mots de Climacus:

Si la paradoxa i l’enteniment xoquen en la comuna comprensió de la seva diferència, el xoc serà tan feliç com la comprensió de l’amor, feliç en la passió a la qual encara no hem donat cap nom, tot i que més tard li’n donarem un [fe]. Si el xoc no es realitza en la comprensió, aleshores la relació és infeliç i –si puc gosar a dir-ho- a aquest amor infeliç de l’enteniment [...] el podem anomenar amb més precisió: escàndol (SKS 4, 253).

Escàndol i fe són les respostes –negativa i positiva, respectivament– que dona el pensador en “rebre el xoc [*at tage Anstød*]” de la paradoxa. Dues respostes, per tant, *passionals*, que no prenen relació amb l’abstracció i la parcialitat del pensament, sinó amb la concreció i la totalitat de l’*existència* del pensador.²⁷³ Aquí no hi ha més respostes possibles, car la indiferència i la neutralitat no són viables. El pensador ja ha establert relació amb el límit, per bé que de manera negativa, i és ara el límit el que és objecte de l’interès i la passió d’aquell. I és que la paradoxa amb la qual ensopega l’enteniment no és una paradoxa qualsevol, sinó “la paradoxa absoluta [*det absolute Paradox*]” (SKS 4, 292), aquella que és “pedra d’ensopec i roc que fa caure”,²⁷⁴ “entrebanc per als jueus i ximpleria per als pagans”.²⁷⁵

La paradoxa kierkegaardiana és absoluta en els dos sentits del terme: tant subjectiu com objectiu, raó per la qual Climacus l’anomena paradoxa “*sensu strictissimo*” o “*sensu eminentiori*” (SKS 7, 198; 188). La paradoxa és absolutament paradoxal, d’una banda, de manera subjectiva, en quant “el déu [*Guden*]” és *per a*

²⁷³ Per a una anàlisi del caràcter afectiu i apassionat que adquireix la raó kierkegaardiana en relació amb el límit de la paradoxa, vegeu: *Passionate Reason* de Stephen Evans (op. cit.) i Harry A. Nielsen *Where the Passion is: A reading of Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, Tallahassee: Florida State University Press, 1983.

²⁷⁴ 1Pe 2, 6-7.

²⁷⁵ 1C 1, 23.

nosaltres, com vèiem més amunt, la diferència qualitativa; però, de l'altra, també absolutament paradoxal de manera objectiva, en quant Jesús és la persona que, entès cristianament, reuneix *per si mateix* el diví i l'humà: el Messies crucificat, Crist.²⁷⁶ Com assenyala Climacus, la paradoxa és absoluta perquè no consisteix en el fet que l'etern es faci històric o que l'històric es faci etern, sinó en el fet que “qui és etern per naturalesa, aparegui en el temps, neixi, creixi i mori” (SKS 7, 526).²⁷⁷

Si hi havia ja la paradoxa que la veritat eterna es relacionés amb un existent, el que hi ha ara és una paradoxa absoluta, a saber, que la veritat eterna es relacioni amb un existent així [...] Que Déu hagi existit en forma humana, que hagi nascut, crescut, i la resta, és certament la paradoxa *sensu strictissimo*, la paradoxa absoluta (SKS 7, 191).²⁷⁸

La qüestió paradoxal de l'assumpte és que “Crist entrà en el món *amb el fi de patir*”, emfasitza el Climacus de la *Postil·la*, i afegeix: “si s'elimina això, aleshores una força militar d'analogies aviat domina la impenetrable fortalesa de la paradoxa” (SKS 7, 542). I aquesta qüestió ja ho és per a Climacus en les *Engrunes*, quan afirma:

Es veu fàcilment (si és que necessitem demostrar en què consisteix que la raó hagi estat acomiadada) que la fe no és un coneixement [*Tro ikke er en Erkjendelse*], perquè tot conèixer és o un coneixement de l'etern que deixa exclòs el temporal i històric com a

²⁷⁶ És evident que la noció kierkegaardiana de paradoxa és tan variada com complexa. Jens Himmelstrup hi arriba a distingir cinc sentits en el seu diccionari terminològic (“Paradox” en *Søren Kierkegaard, Samlede Værker*, 20 vols., Copenhaguen: Gyldendal, 1964, p. 152-156) i Alastair McKinnon sis (“Kierkegaard: Paradox and Irracionalism”, *Essays on Kierkegaard*, op. cit., p. 105s.). Però més enllà de la síntesi de l'etern i el temporal, de la contradicció, del Déu-home, etc., l'ús més important del terme “Paradoxa” és el que designa, segons J. Heywood Thomas, la persona de Jesús com a Crist (“Paradox” dins *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), 16 vols., Copenhaguen: C. A. Reitzels Forlag, 1978-1988, vol. 3, 1980, p. 219).

²⁷⁷ A banda de ser el criteri de distinció entre les dues veritats (opció A: socràtica i opció B: cristiana), el caràcter absolut de la paradoxa és també el criteri que fa servir Climacus per distingir els dos tipus de religió: la religió A (immanent) i la religió B (transcendent). Vegeu SKS 7, 505ss.

²⁷⁸ Això és, segons J. Heywood Thomas, el que la paradoxa absoluta de les *Engrunes* resulta ser: “a statement of what is meant by saying that the Word became flesh” (op. cit., 210).

indiferents o un coneixement purament històric, i cap coneixement no pot tenir per objecte aquest absurd que l'etern sigui històric (SKS 4, 263).²⁷⁹

Que la paradoxa esdevingui ella mateixa la paradoxa, tan sols es pot creure en virtut de l'absurd i, “aquesta absurditat només se sosté amb fermesa en la passió de la interioritat de la fe” (SKS 7, 192). Escriu Climacus:

Quan Sòcrates creia que Déu existia, mantenia amb fermesa la incertesa objectiva amb tota la passió de la interioritat. En aquesta contradicció, en aquest risc es troba justament la fe. Ara la cosa és diferent: en lloc de la incertesa objectiva, el que tenim aquí és la certesa sobre allò que objectivament considerat resulta absurd, i aquest absurd, sostingut amb fermesa en la passió de la interioritat és la fe. La ignorància socràtica és com un acudit graciós en comparació amb la seriositat de l'absurd, la interioritat socràtica existent com la despreocupació grega en comparació amb l'esforç de la fe (SKS 7, 192).²⁸⁰

Contra la doctrina hegeliana de l'encarnació, Climacus diu que “el cristianisme no és una doctrina sobre la unitat del diví i l'humà, del subjecte-objecte, sense mencionar la resta de les paràfrasis lògiques del cristianisme [...] sinó el fet que el déu ha existit” (SKS 7, 298).²⁸¹ El cristianisme és la doctrina de la *fe en la realitat de Déu com a*

²⁷⁹ El Climacus de la *Postil-la* escriu que “la paradoxa apareix quan la veritat eterna i l'existir són posats l'una al costat de l'altre, però cada vegada que se subratlla l'existir, la paradoxa arriba a ser més evident. Des del punt de vista socràtic, el cognoscent és un existent, però ara l'existent està marcat de tal manera que l'existència ha verificat per a ell una transformació essencial” (SKS 7, 191). Això és el que Climacus posa de manifest quan diu que la “subjectivitat és la veritat” (ídem) i, al mateix temps i de manera paradoxal, que la subjectivitat sigui la veritat de la “no-veritat” (SKS 7, 189).

²⁸⁰ Com és sabut, l'única analogia de la fe cristiana és Sòcrates (cf. SKS 7, 515); però, altre cop, el que s'emfasitza aquí és la qualitativa diferència del cristianisme. De nou, i desenvolupant un xic més la primera de les tesis del treball doctoral *Sobre el concepte d'ironia* del Magister S. Kierkegaard, Climacus ens diu que “la semblança entre Crist i Sòcrates consisteix abans de tot en la seva dissemblança” (SKS 1, 65).

²⁸¹ Hegel parla de l'encarnació com un acte de manifestació de Déu en la finitud i com una asserció que “implica que la veritat de la naturalesa divina i humana no són implícitament diferents” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 17, p. 277-278). És en aquest sentit que Déu és encarnat en tot ésser humà des de bon començament. En l'*Exercitació en el cristianisme*, Anti-Climacus critica la cristiandat precisament en aquest punt, acusant-la, de manera diversa, de transformar Crist en la “unitat especulativa de Déu i la humanitat *sub specie aeterni*”, de projectar una imatge de Crist fantàstica que

existència i com a existència d'un home individual històric (SKS 7, 542 *et passim*). És més, l'objecte de la fe no és pròpiament “la doctrina [*Læren*]” sinó “el mestre [*Læreren*]”, Déu mateix que s'ha fet home a fi de donar la condició i permetre que el deixeble l'acollí en llibertat (cf. SKS 4, 264).²⁸² La paradoxa rau, precisament, en el fet que Déu s'hagi encarnat, que “la Paraula s'hagi fet carn”.²⁸³

La paradoxa és el fet històric que la veritat eterna s'hagi esdevingut, perquè és en aquest fet que sorgeix una síntesi de dues qualitats totalment irreconciliables.²⁸⁴ En això consisteix, segons Climacus, la diferència del cristianisme respecte de les altres religions, car “l'home pot pretendre fer-se Déu o fer Déu a la seva imatge i semblança, però mai se li acudiria inventar que Déu es fes igual a l'home” (SKS 4, 241-242).²⁸⁵ Anti-Climacus hi està d'acord: “No hi ha, ni en el cel ni damunt la terra ni en els seus abismes ni en els més fantàstics deliris del pensament, possibilitat d'una, humanament parlant, més desbaratada contradicció [*afsindigere Sammensætning*]” (SKS 12, 92). Això és “una ruptura amb tot pensament [*et Brud med al Tænkning*]” (SKS 7, 526), “una bogeria [*Daarskab*] per a la raó i un escàndol per al cor humà” (SKS 4, 299).²⁸⁶

en deixa de banda la concreta humanitat i humilitat, o si no que ignora totalment la importància de la seva persona i només n'emfasitza l'ensenyament (SKS 12, 92-93).

²⁸² Climacus puntualitza que el senyal evident de tot malentès sobre el cristianisme és que es converteixi en una doctrina i sigui arrastrat al domini intel·lectual” (SKS 7, 298).

²⁸³ Jn 1, 14.

²⁸⁴ La paradoxa kierkegaardiana té, així, un significat existencial perquè, com apunta J. Heywood Thomas, és una contradicció només en el sentit que diem que un fet és un no fet, que una vida humana és el període en què Déu mateix fou completament revelat. El significat de l'encarnació no és per a conèixer sinó per a un ús religiós i moral (*Subjectivity and Paradox: A Study of Kierkegaard*, Oxford: Basil Blackwell, 1957, p. 101-133). D'igual manera, segons Geismar, el que és important aquí és el significat existencial del contingut doctrinal de l'encarnació i com la paradoxa determina la manera de viure d'un cristià. Vegeu *Lectures on the Religious Thought of Søren Kierkegaard*, Minneapolis: Augsburg, 1938, p. 63s..

²⁸⁵ Segons Kierkegaard, i a diferència d'altres religions, el model del cristianisme no és una idea, sinó un individu, un ésser existent, concret i històric. Jesucrist no és una imatge de Déu més, sinó Déu en persona; en la persona de Crist: plenitud de l'home i plenitud de Déu al mateix temps.

²⁸⁶ Vegeu també SKS 19, 418 [Not13:53].

2.5. O entendre o no entendre la paradoxa

En tant que repel·leix i ofèn completament l'intel·lecte, la contradicció que presenta la paradoxa absoluta no pot ser dissolta, remoguda o simplement assumida (*aufgehoben*) pel pensament. El pensador no la pot assimilar i, encara menys, fundar-hi la vida. Però, això és justament el que demana la paradoxa, suposant, és clar, que hom vulgui viure d'acord amb una tal "absurda" i "paradoxal" veritat, i no simplement portar el nom de cristià del baptisme. La veritat cristiana exigeix el més absolut interès i la més infinita passió existencials, encara que també molt de "coratge" (SKS 19 [Not13:8a]); coratge per poder seguir el camí que mena a fer-se cristià. Climacus explica per què:

La dificultat rau a fer-se cristià perquè tot cristià és cristià només pel fet d'haver-se clavat en la paradoxa [*at være naglet til Paradox*], per haver basat la seva salvació eterna en la relació amb quelcom històric (SKS 7, 525).

A diferència de la Idea kantiana de Déu, que era per a la satisfacció de la raó, tant teòrica com pràctica, Climacus suposa una idea que *frustra* la raó fins al punt de no permetre que sigui pensada.²⁸⁷ Tanmateix, és gràcies a aquesta suposada idea que la raó arriba a "la suprema potència" de la seva passió i descobreix quelcom "que ni tan sols pot pensar" (SKS 4, 243). És, per tant, la frustració i, fins i tot, la destrucció de la raó allò que paradoxalment –i recordant aquí les paraules de Kant– resulta de tan "positiva i important utilitat".²⁸⁸

²⁸⁷ En aquest sentit, la paradoxa, com a "concepte límit" del pensament, està més a prop de l'anàlisi kantiana de l'objecte estètic de la *Crítica del Judici* que no la de l'*an sich* dels *Prolegòmens* o la *Crítica de la Raó pura*, perquè la paradoxa és ara prou paradoxal per assenyalar una realitat per a la qual cap concepte és l'adequat.

²⁸⁸ KrV B XXV, vol. III, p. 16.

“La fe no pot ser un coneixement” (SKS 4, 263),²⁸⁹ però tampoc, com afegeix Climacus escasses línies més avall, un “acte de voluntat [*Villies-Akt*] (cf. SKS 4, 264).²⁹⁰ La fe, així com l’escàndol, no és res que brolli directament o per si mateix del pensador. Si fos així estaríem en un context socràtic, en què el mestre no dona res. Però *si* el que pretenem és anar “més enllà de Sòcrates” (SKS 4, 220), *si* el que volem és arribar a l’indret on el mestre no és solament “ocasió [*Andledning*]” sinó també “dador” de “la condició [*Betingelsen*]” per a comprendre la veritat (SKS 4, 223); *aleshores* –alerta Climacus utilitzant en tot moment el temps condicional–, el deixeble, el creient, *ha de relacionar-se* amb la realitat *d’una altra manera*, és a dir, no separant l’etern de l’històric o l’històric de l’etern, sinó ajuntant-los repetidament (*Gjentagelse*), o sigui, existint infinitament i apassionadament interessat (*inter-esse*) en el paradoxal fet de l’“eternització de l’històric i la historització de l’etern” (SKS 4, 263).²⁹¹

A diferència de Hegel, el cristianisme no és per a Kierkegaard una qüestió de pensament sinó de vida, la de Crist i la de tots aquells qui el segueixen: “Jo sóc la veritat, el camí i la vida” –diu Jesús als deixebles.²⁹² Del que es tracta és de “*ser* la

²⁸⁹ Quan Climacus diu que la fe no és coneixement, no significa que entri en el dualisme entre un coneixement discursiu i un fideisme. La fe no és ni coneixement ni res oposat al coneixement. La fe simplement excedeix el discurs del coneixement racional. Kierkegaard ho indica en dir que l’objecte de la fe pertany a la regió categorial de la paradoxa –l’expressió de la “relació de l’existent amb la veritat eterna” (cf. SKS 20, 89 [NB:125]).

²⁹⁰ Vegeu respecte a això: M. Jamie Ferreira, “Kierkegaardian faith: «the Condition» and «the Response»”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 28, 1990, pp. 63-79. Per la seva banda, Alain Badiou, qui llegeix Kierkegaard en clau contemporània, planteja la fe com un acte aliè a la voluntat. Vegeu el seu *Saint Paul (La fondation de l’universalisme)*, París: Presses Universitaires de Frances, 1997.

²⁹¹ Recordem que, segons Kierkegaard, l’ésser humà és més que un pur ésser de pensament, sinó un ésser interessat (*inter-esse*) que, com a tal, està sempre *entre* l’històric i l’etern; i allò que l’enteniment separa no ho reuneix la raó ans l’interès, el comportament existencial. Existint, l’home relaciona l’històric amb l’etern, de tal manera que s’interessa infinitament per l’històric, encara que no de manera teòrica, per saber, sinó pràctica, per mor de la seva pròpia existència. En aquest sentit, la *Postil·la* pot llegir-se com una repetició existencial del caràcter històric de la fe cristiana de les *Engrunes* en tant que allí la pregunta no és si “pot donar-se un punt de partida històric per a una consciència eterna?” (SKS 4, 213) sinó “com puc entrar jo en relació amb la mencionada doctrina?” (SKS 7, 25).

²⁹² Jo 14, 6.

veritat”, no de conèixer-la (cf. SKS 12, 201-202).²⁹³ Kierkegaard s’adscriu així a la fórmula de l’epístola de St. Jaume segons la qual la fe no és una simple adhesió intel·lectual, sinó que exigeix, perquè sigui salvífica, que inspiiri tota la vida i la seva activitat: “la fe si no s’expressa en fets, és morta de soca-rel”.²⁹⁴ El cristianisme només és conegut existint-hi: “el cristianisme no pot ser proclamat parlant, sinó actuant” (SKS 23, 382 [NB19:83]). La vertadera “simplicitat” cristiana és la imitació de Crist (SKS 23, 480 [NB20:162]); Crist vol imitadors, no especulatiu o admiradors (SKS 12, 227-250). La tasca del cristià consisteix, segons el danès, no tan sols en *frui Christo*, sinó, sobretot, en *imitari Christum* (SKS 20, 227 [NB2:227a]).²⁹⁵

Per tant, “qualsevol estudi preliminar [al cristianisme] està condemnat *eo ipso* al malentès [també el de Climacus, en certa mesura],²⁹⁶ ja que el cristianisme és una comunicació de l’existència. Declina el pensament [...] La dificultat no és entendre el que sigui el cristianisme, sinó arribar a ser i viure com a cristià [...]” (SKS 7, 509). Com escriu Kierkegaard en els diaris NB, si hi ha d’haver una ciència del cristianisme, aquesta “no ha d’erigir-se sobre la base: *comprendre la fe*, sinó sobre la

²⁹³ En l’*Exercitació en el cristianisme*, Anti-Climacus aclareix que “Crist és la veritat en el sentit que l’única explicació vertadera sobre el que la veritat sigui consisteix a *ser* la veritat” (SKS 12, 201-202). Això significa que la veritat en el sentit que Crist l’és, no consisteix en una suma de proposicions, ni en una determinació conceptual i coses similars, sinó en una vida. En aquest sentit, “l’èsser de la veritat no és la duplicació directa de l’èsser en relació amb el pensament, que solament dóna un ésser pensat, que solament assegura que el pensament no és una elucubració, que no és assegurant validesa al pensar, que el pensat és, és a dir, té validesa. No, l’èsser de la veritat és la duplicació en tu, en mi, en ell, de manera que la teva vida, la meua i la seva, en l’esforç d’aproximar-nos-hi, expressi la veritat, que la teua vida, la meua i la seva, en l’esforç d’aproximar-nos-hi, sigui la veritat, així com la veritat era en Crist: una *vida*, car ell era la veritat” (ídem).

²⁹⁴ Jm 2, 17.

²⁹⁵ Quant a l’exigència cristiana, Kierkegaard escriu en els diaris NB: Què exigeix Crist? Primer i abans que res, exigeix fe. Després, gratitud. En el deixeble, en sentit estricte, aquesta gratitud és imitació [*Efterfølgelse*] [...] La imitació no és el requeriment de la llei, ja que aleshores tenim altre cop el sistema de la llei. No, res d’això, la imitació és la més contundent expressió de la gratitud (SKS 24, 177 [NB:144]).

²⁹⁶ Perquè també “l’absoluta diferència” de Climacus pressuposa la capacitat de diferenciar-la. Però dic “en certa mesura”, perquè, com a “humorista” que és, aquest pseudònim sempre “revoca [*tilbagekalder*]” l’esforç que realitza en les obres (cf. SKS 7, 515; 517): en la *Postil·la*, revocant directament l’obra (SKS 7, 562) i en les *Engrunes*, desenvolupant un “projecte de pensament” sobre l’impensable, cosa que cancel·la automàticament el projecte, si més no com a tal projecte.

base: *comprendre que hom no pot comprendre la fe*” (SKS 22, 156 [NB12:21]).²⁹⁷

L'única filosofia possible en relació amb el cristianisme és, doncs, la socràtica, la comprensió *ètica* de la nostra més absoluta ignorància davant Déu.²⁹⁸ O sigui, que no caiguem en la temptació de fer de Climacus –i per extensió Kierkegaard– un filòsof del cristianisme, ja que si raona sobre la religió és per a arribar a l'absurd i provocar, així, el desplaçament cap a l'existència; cap a la decisió personal de “creure o no creure” en el cristianisme. Escriu Kierkegaard:

La meua activitat en relació amb allò que és essencialment cristià.

Consisteix a apuntalar les categories cristianes de tal manera que cap dubte, cap reflexió, hi pugui ficar el nas. És com quan algú tanca una porta i en tira la clau. Així és com les categories cristianes es fan inaccessibles a la reflexió. Sols queda l'elecció: estàs o no estàs disposat a creure, però la xerrameca de la reflexió no pot ficar-hi el nas (SKS 23, 362 [NB19:49]).

El discurs kierkegaardianà no serveix per a entendre i fer entendre la religió, ans al contrari, per a no entendre-la i fer que no s'entengui; o el que és el mateix per a Climacus, serveix per a dificultar-hi l'entrada a aquells qui pretenen accedir-hi des de l'enteniment:

El meu propòsit consisteix a dificultar l'arribar a ser cristià, però no més difícil del que ja és, i no per posar-ho difícil al beneit i fàcil al llest, sinó qualitativa i essencialment difícil per a tot ésser humà, perquè vist essencialment, és igualment

²⁹⁷ Si és que en té alguna, aquesta és, sens dubte, la ciència de Climacus.

²⁹⁸ Ètica en el sentit que es relaciona amb el subjecte de pensament i el comina a l'acció de la decisió personal del cristianisme. Kierkegaard escriu: “Amb el no-res comença el Sistema, amb el no-res acaba la mística. Això últim és el no-res diví, així com la ignorància de Sòcrates era temor de Déu, aquella ignorància seva amb la qual no començava sinó que acabava o a la qual sempre arribava” (SKS 23, 15 [NB15:12]). Per a una lectura de la ignorància socràtica com la que es defensa aquí, és a dir, en quant principi i fi de la filosofia de Climacus, vegeu la tesi de Mary Rachel Dunne, op. cit. També l'article de Robert C. Roberts (“The Socratic Knowledge of God” dins IKC: *The Concept of Anxiety*, op. cit., pp. 133-152).

difícil per un ésser humà renunciar al seu enteniment i al seu pensament i centrar la seva ànima en l'absurd; i és comparativament encara més difícil per a la persona que gaudeix d'un més gran enteniment, si hom recorda que no tot aquell que hagi perdut l'enteniment pel cristianisme demostrï per això que el tingui. Aquest és el meu propòsit, és a dir, en la mesura en què un experimentador, que ho fa tot per a si mateix, pot tenir un propòsit (SKS 7, 506-507).²⁹⁹

Si Kierkegaard filosofa sobre el cristianisme és justament per salvaguardar el cristianisme de la filosofia que el vol assumir en el seu si, no pas per explicar-lo.³⁰⁰ La seva és una filosofia que nega precisament l'existència d'una tal filosofia –la cristiana–, com podríem fer, aleshores, de Kierkegaard un “filòsof del cristianisme”? Un “Sòcrates del cristianisme” (cf. SKS 13, 405-406), sí, però de cap manera un filòsof.

No obstant això, no són pocs els intèrprets que així l'han considerat i encara l'hi consideren.³⁰¹ Per a ells, Kierkegaard és algú que, malgrat la comunicació indirecta de la seva ironia o, més ben dit, gràcies a ella, assoleix un millor coneixement de –i no disposició a– el fet cristià.³⁰² Aquest no deixa de ser un misteri, és clar, –prou pietosos són encara per preservar la revelació i no jugar-se-la a ser Déu com fan els especulatius– però, gràcies al pensador danès, en saben i en diuen més coses: que és una “veritat subjectiva”, que pren interès en la “passió de l'existència”, que exigeix de l'ésser humà un “salt” i una “decisió” individuals... tot això en saben,

²⁹⁹ Vegeu també SKS 7, 172; 533.

³⁰⁰ La consigna de la *Postil·la*, l'obra suposadament, almenys pel que fa a la forma, més filosòfica de totes les de la producció kierkegaardiana és sempre una i la mateixa: “recordeu en tot moment que no intento explicar el problema, sinó només presentar-lo” (SKS 7, 518). I presentar-lo fent atenció al “com [hvordedes]” –com puc jo relacionar-me amb una tal veritat?– i no pas al “què [hvad]” (cf. SKS 24, 91 [NB21:148]).

³⁰¹ Vegeu, per exemple, les obres mencionades d'Evans, sobretot *Kierkegaard's Fragments and Postscript* (op. cit.), la qual porta per subtítol “*The Religious Philosophy of Johannes Climacus*”. També les de Francesc Torralba i els seus continuadors que proposen llegir Kierkegaard des de la tradició tomista de fer més raonable el misteri de la fe.

³⁰² Evans és de l'opinió que Climacus “does not wish to attack Christianity or to defend it, but to increase our understanding of it” (*Passionate Reason*, op. cit., p. 23).

de la veritat cristiana, mercès a Kierkegaard. És per això que, quan topen amb alguns passatges de la mala anomenada “irracionalitat kierkegaardiana”,³⁰³ aquesta els repel·leix tant com la paradoxa l’enteniment i malden per emmotllar-la en una forma de més bon pair. Però com? Com mediar la paradoxa kierkegaardiana que és justament el que posa en qüestió i esdevé la ruïna del pensament? Doncs ni més ni menys que llegint Kierkegaard à la Hegel, és a dir, des d’aquella positivitat platònica que convertia l’absoluta i infinita negativitat de Sòcrates en el moment de la visió de la idea (*eidos*) (SKS 1, 173). Kierkegaard critica aferrissadament els especulatius pel simple fet d’intentar mediar la contradicció i, per tant, resulta encara més irònic que aquests intèrprets gosin llegir-lo d’aquesta manera. Amb tot, aquest és el cas d’una de les frases que més tinta ha vessat dins del món de la investigació kierkegaardiana i que porto aquí a col·lació perquè fa referència a l’entesa amb la paradoxa. La frase és del Climacus de la *Postilla* i diu així: “la fe és la crucifixió de l’enteniment [*Forstandens Korsfæstelse*]” (SKS 7, 513 *et passim*).³⁰⁴

Però què significa “crucificar” l’enteniment, i, encara, l’enteniment propi? Perquè que la fe sigui la crucifixió del pensament és del tot inacceptable per a aquests intèrprets la racionalitat dels quals desvetlla aviat l’ansietat de procurar-se una, més raonable, resposta: —la fe és la crucifixió de l’enteniment, sí, però *fins a cert punt*, és a dir, no en el sentit que es crucifiqui la raó en general, sinó aquella més antropocèntrica i autosuficient que no és conscient dels seus propis límits; el que Evans ha denominat “el caràcter imperialista de la raó”.³⁰⁵ Entesa la crucifixió d’aquesta manera, la fe aniria *més*

³⁰³ Aquesta és una etiqueta que ha estat freqüentment utilitzada per desacreditar el pensament de Kierkegaard. Tot i això, acusar una filosofia d’irracionalista és un recurs ideològic o retòric sovint massa fàcil, en la mesura en què es basa en simplificacions o en una concepció molt limitada del que pugui ser la racionalitat.

³⁰⁴ Kierkegaard no solament hi concorda sinó que fa servir, en més d’un parell d’ocasions, la mateixa expressió. Vegeu, per exemple, SKS 23, 20 [NB15:20] i SKS 22, 106 [NB11:176].

³⁰⁵ *Passionate Reason*, op. cit., p. 90.

enllà de la raó, perquè no es restringiria a les limitades conquestes d'aquesta –seguint la metàfora d'Evans–; ara bé, cal afegir que tampoc no hi aniria *en contra*, perquè romandria encara dins dels límits de la raó.

El problema és que, per sostenir aquest argument, hom acaba negant la necessària conjunció de fe i escàndol que indicava abans, i tendeix a confluïr la divina amb la humana raó.³⁰⁶ Per no parlar de la noció “imperialista” de la raó, que tan estranya es fa en l'obra de Kierkegaard.³⁰⁷ En el curs de la seva argumentació, Evans arriba a dir que si l'imperialisme es pacifica i la passió de la fe es fa present, aleshores, “la raó *pot*, evidentment, concebre la paradoxa en cert sentit, encara que continui fracassant en no entendre-la en un altre”.³⁰⁸ Però això és fer de la fe un coneixement, superior, sí, però coneixement al cap i a la fi. I això és precisament una de les poques coses que diu Climacus respecte d'aquesta passió que, com a humorista i no cristià que és (SKS 7, 454), li és tan estranya, a saber, que “*no és un coneixement*” (SKS 4, 263).³⁰⁹

I és que la fe no és una qüestió d'un “més o menys”, “fins a cert punt” o “en cert sentit” per a Kierkegaard. Això són categories quantitatives que no afegeixen ni treuen res a la paradoxa, tret de relativitzar-la, és clar. “L'explicació de la paradoxa absoluta segons la qual, llevat de fins a cert grau [*til en vist Grad*] no hi ha paradoxa, –cosa que significa que només hi ha paradoxes relatives–, no és una explicació per a existents sinó per a despistats” (SKS 7, 200) –critica Climacus. Per aquesta raó, afirma Kierkegaard, que el cristianisme mai no pot respondre a la *humana* pregunta: “Per què?”

³⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, 79.

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 90.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 79.

³⁰⁹ Èmfasi meu. Com es diu en la *Postil·la*, l'humorista és “algú que posseeix un tipus de coneixement intel·lectual del cristianisme, però que no l'ha realitzat existencialment” (SKS 7, 246). El mateix es podria dir de Johannes de silentio i de la resta de la pseudonímia en quant estructura de (re)presentació kierkegardiana. Vegeu Capítol 4.

Car no es pot preguntar absolutament “per què?”, l’absolut és l’absolut. Però si es pregunta relativament “per què”, aleshores el cristianisme no pot respondre amb un “per què” relatiu; en un cas no es pot preguntar, en l’altre no es pot respondre. Siestic absolutament subjecte al cristianisme no puc preguntar “per què és aquesta doctrina”. Si visc en la relativitat i pregunto “per què”, el cristianisme no pot respondre (SKS 21, 94 [NB7:35]).³¹⁰

La paradoxa absoluta és absolutament paradoxal i tot intent d’explicar-la és suprimir-la, perdre-la com a absoluta, *justament*. Per tant, si el que volem és entrar-hi en relació, el que hem de fer és el moviment contrari: no explicar la paradoxa *via eminentiae, negationis*, de manera pràctica o, fins i tot, liminar, sinó *deixar que la paradoxa s’expliqui*.³¹¹ Aquest és el joc socràtic que insereix Climacus en el límit kantià, repetim, “l’únic que es pot comprendre de la paradoxa absoluta és *que no pot ser compresa [det ikke kan forstaaes]*” (SKS 7, 199).³¹²

Totes les explicacions de la paradoxa són, en aquest sentit, endebades; inclosa la d’una raó pràctica, com la que proposa Kant. I això, perquè la qüestió és totalment altra. L’objectiu de Climacus no és afirmar que no es poden donar arguments objectius sobre la veritat del cristianisme perquè, amb el benentès que fos possible, no

³¹⁰ Com deia el poeta místic alemany Angelus Silesius, bo i distingint el *warum* (per què) del *weil* (perquè): “Die Ros’ ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet” (Angelus Silesius [Johannes Scheffler], *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*, Stuttgart: Reclam, 1985, p. 69). L’absolut està desproveït de *warum*, es limita al *weil*. Val a dir que en els tres discursos pietosos de 1849, *El lliri en el camp i l’ocell sota el cel* (SKS 11, 7-48), Kierkegaard proposa un aprenentatge semblant.

³¹¹ És precisament en aquest “deixar anar [*slipper*]” la paradoxa que trobem la contribució kierkegaardiana del *pathos* del límit: “El mateix passa amb la demostració [de l’existència de Déu]. Mentre la sostinc (és a dir, mentre continuo provant-la), l’existència no apareix sense més raó que pel fet d’estar ocupat provant-la; però així que deixo anar la prova, l’existència és allí. El fet de deixar anar és també quelcom, és *meine Zuthat*. Per breu que sigui –no és necessari que sigui més llarg– hauria de tenir-se en compte aquest petit instant, car és un *salt* (SKS 4, 248).

Com aclareix Kangas, aquest “deixar anar [*at slippe*] que Kierkegaard relaciona estretament amb el “salt [*Spring*]”, “does not mean ceasing the proof as a matter of contingent fact. It means to cease to be the one who is demonstrating. To demonstrate, then, is to cease to be the one who demonstrates, to cease to be the subject of demonstration. To demonstrate in this way means to allow God demonstrate God’s own existence within the one ‘demonstrating’. This is a demonstration in which the subject of demonstration is dual: it is both God and the self; God demonstrates God’s existence and the subject lets God demonstrate it to itself (*The Draw of the Absolute...*, op. cit., p. 96).

³¹² Èmfasi meu.

influiria en res a la fe. És més, tal interès en les proves objectives de la fe ja és un clar indicador que s'ha perdut la fe. Aquest és el cavall de batalla de l'obra kierkegaardiana: la fe no necessita proves, li'n sobren: la fe és l'excés de tota argumentació.

Si Climacus distingeix raó i fe no és, doncs, per subratllar dues possibles maneres de conèixer, sinó per *situar* la fe (l'experiència, la decisió...) més enllà de tot coneixement, tant pur com pràctic. És cert que la distinció bàsica entre objectivitat i subjectivitat (coneixement i fe), les limitacions de la primera i la prioritat de la segona, i l'associació de la religió amb la voluntat suggereixen un patró epistemològic kantianista; però la diferència, tal com comenta Jerry H. Gill a propòsit de l'acord i desacord de Kierkegaard amb el pensament de Kant, rau en la resposta: "Kant 'postula' l'existència de Déu sobre la base de l'imperatiu categòric, mentre que Kierkegaard recomana el 'salt' volitiu més enllà dels límits de l'enteniment".³¹³

La paradoxa, doncs, ha de ser entesa únicament com a paradoxa, ja que, en cas contrari, tot es confon i hom acaba malententent la paradoxa justament en entendre-la, explicar-la. Més enllà d'això, no hi ha més camí a fressar, llevat que hom vulgui endinsar-se en qüestions de saber que tant interessen els "professors associats" i que de tan poc serveixen, escriu Climacus, per a una relació amb la paradoxa:

³¹³ Jerry H. Gill, "Kantianism" dins *Kierkegaard and great traditions*, Bibliotheca Kierkegaardiana, op. cit., vol. 6, 1981, p. 228. El mateix pensa Allen Wood, qui diu que, si bé Kant i Kierkegaard tenen en comú el fet d'introduir la fe dins l'àmbit del "personal i del subjectiu", la fe kierkegaardiana és massa "il·lògica i irracional" per a Kant (*Kant's moral Religion*, Ithaca: Cornell University Press, 1970, p. 17). Al seu torn, i en l'article intitulat "Kant and Kierkegaard: The limits of Reason and the Cunning of faith" (*International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 19, 1986, pp. 3-22), R. Z. Friedman dialoga amb Wood i li matisa el caràcter "irracional i il·lògic" de la fe kierkegaardiana. Friedman defensa que, malgrat les aparences, Kierkegaard no és Tertul·lià i que, lluny de ser una decisió irracional, el salt de la fe és un concepte que li deu molt a Kant en el context de la moral i la religió. El mateix apunta Ronald Green en "The Leap of Faith: Kierkegaard's Debt to Kant" (*Philosophy and Theology*, vol. 3, 1989, pp. 385-411). En qualsevol cas, el salt denota en Kierkegaard un discontinu, un moviment de ruptura amb el que precedeix i una transició cap a quelcom de completament nou. És per això que consisteix sempre en un salt en el buit i en el precipici de l'abisme. La categoria del salt és desenvolupada per Johannes de silentio en *Temor i Tremolor* a propòsit dels moviments del cavaller de la fe. En tornaré a parlar en l'apartat següent.

El malentès contínuament consisteix en el miratge que el caràcter incomprensiu de la paradoxa se suposa que està connectat amb la diferència entre una major o menor comprensió, amb la comparació entre ments bones i dolentes. La paradoxa està connectada amb el fet de ser persona, i, qualitativament, amb cada persona en particular tant si aquesta hi entén molt o poc (SKS 7, 514-515).

Com diu Climacus, “qui compregui la paradoxa d’altra manera, es queda amb l’honor d’haver-la explicada [*at have forklaret*], honor guanyat per no voler acontentar-se amb el fet d’entendre-la [*nøies med at forstaae det*]” (SKS 4, 263). I és que es necessita “coratge simplement per entendre” (ídem). Les qüestions de saber són, de fet, el principal obstacle per a una relació amb la paradoxa, atès que la veritat cristiana exigeix del pensador una relació i decisió personal, i això només és possible dins l’àmbit de la interioritat de l’existència. Continua irònicament Climacus:

Explicar la paradoxa equival a fer del terme ‘paradoxa’ un terme *retòric*, quelcom que l’especulatiu honorable diu que té el seu valor –però, aleshores, una vegada més manca de valor?– En tal cas resulta, en efecte, que la *summa summarum* consisteix en el fet que no hi ha paradoxa. Lloat sia el professor! (SKS 7, 201).

Davant la paradoxa, la filosofia no serveix per a res; al contrari, és un destorb que no deixa que el pensador es relacioni amb la paradoxa que (mal)entén, i abracci la fe com l’única passió que pot realment, no entendre-la –o entendre-la en un sentit superior, humil, negatiu, més enllà de la raó i, fins i tot, liminar–, sinó “sostenir[-la] amb fermesa [*fastholde*]” (SKS 7, 511), *malgrat* el que l’enteniment en digui. Com afirma Kierkegaard, sols la passió de la fe, no un millor o més alt coneixement de la paradoxa absoluta, és capaç de superar l’absurd (Pap. X6 B79; Pap. X6 B78). És per això que la fe no pot ser una decisió “racional” que, per més que es distingeixi de la

raó, acabi no sortint dels límits que aquesta demarca. Tant Kierkegaard com els pseudònims pensen que la paradoxa és paradoxa en el sentit més fort de la paraula: contra (*para*) opinió (*doxa*), no simplement paradoxa “fins a cert punt” (SKS 7, 220). I és que tractant-se de Déu, hom no pot relacionar-s’hi fins a cert punt perquè, com afirma Kierkegaard, Déu és l’oposat exacte a tot el que és “fins a cert punt [*til en vis Grad*]” (cf. SKS 23, 215 [NB17:70]).

Així, doncs, mantenir la religió dins dels límits de la sola raó és una total contradicció per a Kierkegaard.³¹⁴ Això és fàcilment comprovable a través de la tensió dialèctica que els pseudònims posen de manifest en les figures d’Abraham, Job o el mateix Crist. Si la fe no passa pel seu propi *viacrucis* per tal que la paradoxa sigui creguda “*quia absurdum*” (SKS 4, 256), i no perquè hi hagi bones raons per fer-ho, aleshores la paradoxa deixa de ser “la paradoxa absoluta” (SKS 4, 242), i l’escàndol es fa totalment irrellevant o, a tot estirar, un “moment necessari” per a la fe; en cap cas, però, el “martiri permanent”.

Recordem l’origen de la reflexió que ens ha portat fins aquí, la interpretació de la frase de Climacus segons la qual “la fe és la crucifixió de l’enteniment”, i afegim-hi ara una altra citació de Climacus, que no només corrobora la crucifixió sinó que li dóna, a més, la qualitat de ser absoluta: “el martiri de la fe (crucificar l’enteniment d’un), no és un martiri del moment, sinó un martiri *permanent*” (SKS 7, 508).³¹⁵ En aquest sentit, si hom vol ser fidel al que diu Climacus ha d’entendre que la crucifixió no és aquí una *barrera temporal* (*Schranke*) que se superi per mitjà de la fe, sinó un *límit constitutiu* (*Grenze*) de la fe mateixa. El martiri de la crucifixió es presenta com una negativitat que, lluny de donar com a resultat la positivitat de la fe, tenyeix la fe

³¹⁴ Vegeu I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

³¹⁵ Èmfasi meu.

de negativitat. És per això que la fe resulta tan paradoxal com la paradoxa mateixa (cf. SKS 4, 267), ja que qui creu en la paradoxa hi creu “perquè és absurda” i “malgrat l’enteniment” [*Tiltrods for Forstanden*]” (SKS 4, 229). La fe és “un miracle” i “tot el que serveix per a la paradoxa val també per a la fe” (SKS 4, 267), emfasitza Climacus.³¹⁶ Com s’aclareix més extensament en la *Postil·la*, “l’absurd és precisament, a través del rebuig objectiu, el dinamòmetre de la fe en la interioritat” (SKS 7, 193); heus aquí per què la fe es converteix “en un *aber*” tan seriós (cf. SKS 4, 301). La veritat que salva, la veritat per la qual vivim i morim, ha de provenir estrictament de la fe, no de les raons. La fe no s’assoleix per raonament sinó per conversió, i aquest acte –individual i totalment lliure– exigeix per a Kierkegaard una *ruptura* amb el pensament, la realització d’un “salt [*Spring*]” *en virtut de l’absurd*:

L’absurd és una categoria, el criteri negatiu del diví, o de la relació amb el diví. Si el creient té fe, l’absurd no és l’absurd; la fe el transforma, però en qualsevol moment de flaqueza torna a ser per a ell més o menys absurd. La passió de la fe és l’única cosa que domina l’absurd; si no ho fa, aleshores la fe no és fe en el sentit estricte, sinó una espècie de coneixement. L’absurd constitueix una demarcació negativa de l’esfera de la fe, tot fent-la una esfera en si mateixa (Pap. X 6 B 79).

Així com l’escàndol era “una prova indirecta de l’exactitud de la paradoxa” (SKS 4, 255), el seu “compte errat” (ídem), l’absurd és aquí “el criteri negatiu” i la “categoria” que assenyala l’*espai propi* – i no determinat per la raó– de l’“esfera de la fe”; la frontera (*Grenze*) d’allò que és absolutament diferent. Com apunta Dunne, fora del cristianisme, Sòcrates representa “l’apex del desenvolupament filosòfic i religiós (la religió A), i és solament contrastant el cristianisme [la religió B] amb allò que té de millor fora que la

³¹⁶ El miracle és precisament allò que anuncia un trencament en el món fenomènic, el fre que atura la raó, la qual intenta explicar-ho tot. Vegeu SKS 18, 226 [JJ:270].

diferència específica es fa realment patent. De la mateixa manera que és solament entrant més i més en la consciència del pecat i en la consciència de com de diferents som de Déu (que és paradoxalment un apropament), que podem arribar a tenir algun coneixement del que és Déu”.³¹⁷

Per tant, i tornant al tema que ens ocupa, quan Climacus diu que “la fe és la crucifixió de l’enteniment”, ho diu en tots i cadascun dels sentits i no només “fins a cert punt” (SKS 7, 202). Per això, creure implica també *creure contra* la raó, perquè el que cal evitar és que la raó expliqui la paradoxa i, en explicar-la, en dissolgui la contradicció. Ho descriu Climacus en les *Engrunes*:

Quan l’enteniment vol apiadar-se de la paradoxa i ajudar-la a trobar una explicació, la paradoxa no s’hi presta, però troba normal que ho faci. Per ventura no estan els nostres filòsofs per convertir en quotidianes i trivials les coses sobrenaturals? Quan a l’enteniment no li entra al cap la paradoxa no és ell qui la descobreix, sinó la paradoxa que és prou paradoxal per no avergonyir-se de qualificar-lo de neci i talòs, essent capaç en alt grau de dir sí i no al mateix temps, cosa que no és una bona teologia (SKS 4, 256).

Quan la raó topa amb el límit més enllà del qual *no pot* anar, aleshores la fe apareix, transformant amb la seva nova visió les limitades i deficientes conquestes de la raó. La raó es resisteix tanmateix a admetre aquest fracàs i pretén en tot moment comprendre la paradoxa. D’aquí ve que creure impliqui una declaració de guerra a la raó.³¹⁸ Creure significa creure contra la intel·ligència, de tal manera que “la crucifixió de l’enteniment i

³¹⁷ Mary Rachel Dunne, op. cit., p. IV-V.

³¹⁸ Com apunta Hannay, “essential truth not only lies outside our theoretical grasp, but can be accepted as truth only in defiance of absolute standards of rationality” (*Kierkegaard*, op. cit., p. 12).

la percepció fantàstica” esdevé l’únic “signe [*Kjendet*]” de tota creença en la paradoxa (cf. SKS 7, 545).³¹⁹

És evident que, en una època en què tot es comprèn i no queda lloc per al miracle, aquest pensament esdevé del tot impopular. Així ho confirma Kierkegaard en una entrada dels diaris NB:

És impossible que el que tinc a dir respecte de la paradoxa arribi a ser popular. Assumir l’habilitat de comprendre és adulator per a la vanitat humana. Això altre és la benaurança de la humilitat. Mes, per posar un exemple, quantes noies hi ha realment en cada generació que en veritat puguin estimar? 99 de cada 100 prefereixen estimar per ‘raons’ (SKS 22, 224-225 [NB12:135]).

Ara bé, *si* del que es tracta és de relacionar-se amb una veritat *altra* de la socràtica, *altra* de la merament filosòfica, *aleshores* –remarca Climacus de manera hipotètica–, no queda més remei. Malgrat no ser del grat de filòsofs i teòlegs, que miren sempre d’entendre la paradoxa “en cert sentit” o “fins a cert punt” i fan així una més “bona teologia”, l’únic que hom pot fer per entendre la paradoxa és justament *no entendre-la* i “renunciar al propi enteniment [*at opgive sin Forstand*]” (SKS 4, 299).³²⁰

Amb això no s’afirma, és clar, que la fe vagi en contra de la raó en el sentit de menysprear-la, com dirien, per altra banda, els irracionalistes. Kierkegaard està lluny de rebutjar la raó per abraçar cegament la fe. És més, solament podem relacionar-nos amb la paradoxa *amb la condició de no entendre-la* i, per a això, necessitem de

³¹⁹ Kierkegaard apunta que, per adquirir el punt de vista cristià, el temorós de Déu ha de desprendre’s de tot el seu cercle d’idees i del seu món de conceptes” (SKS 23, 446 [NB20:99]). Vegeu SKS 24, 260-61 [NB23:111], SKS 24, 24-26 [NB21:29]. Creure significa perdre la raó per guanyar Déu (SKS 22, 305-6 [NB13:50]; SKS 22, 283 [NB13:77]; SKS 23, 462 [NB20:131]; SKS 24, 17 [NB21:15]).

³²⁰ Com que el desconegut s’exposa permanentment al perill de ser emboscat per la raó, Climacus posa en relleu la radical alteritat de la paradoxa. I és que en el mateix moment que la raó topa amb el límit, aquesta ja l’ha confós amb una de les seves possessions. Aleshores “el desconegut” queda, com diu Climacus, “en la *διασπορα* i l’enteniment té una grata elecció entre el que pot ell i el que la imaginació pot inventar (el monstruós, el ridícul, etc., etc.)” (SKS 4, 250).

l'enteniment –que hi és còmplice–, encara que sigui per haver de ser crucificat després.³²¹ La religiositat superficial i poc crítica és, de fet, un dels principals enemics de Kierkegaard i contra el qual arremet la més aguda de les seves dialèctiques. No hi pot haver fe autèntica fins que l'individu no hagi comprès la dificultat i el sofriment que comporta la vida cristiana, i això només pot fer-se *des de la raó estant*, ni més enllà ni en contra. Climacus conclou:

Així, el cristià creient té i fa servir l'enteniment, respecte d'allò que és universalment humà, no explica el fet que l'altre no s'hagi convertit al cristianisme per falta d'enteniment, sinó que creu en el cristianisme en contra de l'enteniment i aquí usa l'enteniment: per cerciorar-se que creu en contra de l'enteniment. Per tant, no pot creure en un sense sentit en contra de l'enteniment, que és el que hom pot témer, perquè l'enteniment percebrà de manera penetrant que és un sense sentit i impedirà que hi cregui, sinó que usa tant l'enteniment que mitjançant aquest es fa conscient de l'incomprensible i, ara creient, s'hi relaciona en contra de l'enteniment (SKS 7, 516).

L'abandonament de l'enteniment és doncs encara un acte racional. Una filosofia que cerca la seva pròpia pèrdua en la passió paradoxal és encara, tot i que paradoxal, una iniciativa racional. Climacus posa l'èmfasi en un fet decisiu: el pensament topa amb un límit que no pot deixar de conscienciar com a tal, es troba amb un reclam que no pot deixar de convertir en objecte de pensament, per bé que ho faci en la forma del “desconegut”. Com expressa Joan Carles Cànovas en l'article que analitza la dialèctica del pensament en les *Engrunes*, “en l'acte de pensar, la racionalitat es fa conscient d'alguna cosa que és la condició impensable de possibilitat del pensament. Més enllà d'aquí la raó s'extravia impotent per a donar justificació racional d'allò que

³²¹ No podem prescindir de l'enteniment, perquè, com conclou Arne Grøn en “Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragments”, “the fact that we carry ourselves with us in (mis)understanding gives us the obligation to account for what we understand and what we do not understand” (op. cit., p. 99). En relació amb la paradoxa, entendre o no entendre és sempre la qüestió.

la sobrepassa. Allò desconegut amb el qual topa la intel·ligència no és, doncs, la simple contingència, és quelcom distint; la raó topa amb la seva incomprendible raó de ser. Hi ha hagut un impacte real, en el qual la intel·ligència es relaciona amb quelcom altre i no amb un evanescent fantasma racional, amb una imatge infinititzada de si mateixa, o un indefinible postulat en la línia del kantià ‘Ding an sich’.³²² En aquest sentit, la primera tasca de la filosofia és per a Kierkegaard, així com ho serà més tard per a Wittgenstein, *mostrar* l’incomprendible, l’absurd.³²³ Com diu Dunne influïda pels mestres de la sospita, “el vertader límit es mostra desemmascarant als que usurpen el lloc del límit, essent un d’aquests usurpadors la pròpia filosofia. La capacitat d’atrapar-se a un mateix [*catch oneself out*] requereix d’un valent autoconeixement, de sofisticació epistemològica i, encara més important, d’una passió per la veritat”.³²⁴ Més que explicar l’absurd, el que ha de fer la raó és, doncs, *patir-lo*, i reeixir, així, en el paper negatiu d’identificar-lo. Aquesta és l’essencial tasca d’una filosofia que s’ha fet “segona” (SKS 4, 328-329) pel fet de “rebre [*at tage*]” i “patir [*at lide*]” el “xoc [*Anstød*]” amb el desconegut, de la mateixa manera que l’ètica es fa “segona [*anden*]” en “encallar [*at strande*]” amb allò que és “altre [*anden*]” de si mateixa.³²⁵ Kierkegaard escriu:

³²² “La decisió de ser un mateix. La funció de la culpa en la constitució de la impesitat segons S. Kierkegaard, *Comunicació*, n. 125-126, 2011, pp. 102-103.

³²³ Vegeu el capítol 4.

³²⁴ op. cit., p. 309.

³²⁵ Més endavant insistiré en aquest tema, però diguem ara, només com a puntualització, que proposo d’entendre l’expressió “segona filosofia” de Vigilius Haufniensis a la llum d’una altra distinció del mateix pseudònim, és a saber, la d’una “primera” i “segona [*den anden*] ètica”. Segons aquest autor, la primera ètica, així com la filosofia que hi correspon, “encalla en la realitat del pecat”, mentre que la segona ètica, partint de la “consciència penetrant de la realitat del pecat”, l’assumeix com a pressupòsit i condició de tota idealitat (cf. SKS 4, 328). Escriu Haufniensis: “la primera ètica ignora el pecat; la segona ètica té al seu abast la realitat del pecat”, i afegeix: “la primera ètica pressuposa la metafísica; la segona ètica pressuposa la dogmàtica” (ibídem, 331). En aquest sentit, la “segona ètica” és “segona” no perquè es tracti d’una “altra ètica”, d’una de diferent, sinó perquè sorgeix *com a resposta* al problema (llegiu límit) en què “encalla” la primera. Tal com indica la doble accepció del terme danès “den anden” (la segona, l’altra), l’ètica és “segona” en tant que “altra”, és a dir, en tant que és *transformada* en virtut d’allò que està *més enllà* de l’exigència ètica, en virtut d’allò que és precisament *altra*, el religiós. La “segona ètica” es relaciona així amb el cristianisme o amb allò que Climacus anomena en

L'absurd no és l'absurd o coses absurdes sense cap distinció (d'aquí Johannes de silentio: "Quants en la nostra època entenen el que és absurd?"). L'absurd és una categoria, i es necessita el més desenvolupat pensament a l'hora de definir, amb precisió i correcció conceptuals, el que és l'absurd cristià (Pap. X6 B 79).

Així, doncs, no tot absurd és l'absurd o la paradoxa de la fe. En això tenen raó els racionalistes i Evans entre ells.³²⁶ La fe no pot anar en contra la raó en el sentit de "creure en un sense sentit" (SKS 7, 516).³²⁷ Si Climacus descriu la paradoxa com a

la *Postil·la* la "religió transcendent" o "religió B" (SKS 7, 505) i es desenvolupa en obres posteriors com ara les *Obres d'amor* i *Exercitació en el cristianisme*.

Per tant, i tornant a l'origen d'aquesta reflexió, podríem dir que, així com l'ètica continua essent en Haufniensis una i la mateixa, la segona filosofia també, tot i que el canvi que es produeix en ella la faci ser una filosofia totalment "diferent", "segona", "altra". Agraeixo a Begonya Sáez el fet d'haver-me fet adonar del matís de la doble accepció del terme danès "den anden".

³²⁶ La naturalesa de la contradicció que caracteritza la paradoxa absoluta en les *Engrunes Filosòfiques* i en la *Postil·la*, així com el Déu-home com a paradoxa en l'*Exercitació en el cristianisme* és un assumpte que ha estat força debatut en els estudis kierkegaardians. Tanmateix, hom ha tendit a abordar-lo intel·lectualment, argumentant que es tracta d'una contradicció formal o lògica (Alastair Hannay [*Kierkegaard*, op. cit., pp. 106-108], Lois Pojman [*The Logic of Subjectivity*, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1984, pp. 100-102], Brand Blanshard ["Kierkegaard on Faith" dins *Essays on Kierkegaard*, op. cit., pp. 113-126]), que només és una aparent contradicció (C. Stephen Evans ["Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith", *Religious Studies*, vol. 25, 1989, pp. 347-362, *Passionate reason*, op. cit., pp. 96-118; *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, op. cit., pp. 212-232], Merold Westphal [*Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991 [Mercer University Press, 1987], p. 100], Robert C. Roberts [*Faith and Reason and History*, Macon: Mercer University Press, 1986, p. 67]) o que, fins i tot, no és una contradicció en absolut sinó un límit del pensament que merament té la forma de contradicció lògica (Robert Larsen, "Kierkegaard's Absolut Paradox", *Journal of Religion*, vol. XLII, 1962, pp. 34-43). Per a un aprofundiment en el tema, vegeu els articles sobre fe i raó en Jerry H. Gill (ed.), *Essays on Kierkegaard*, op. cit.; David Swenson, *Something about Kierkegaard*, op. cit., Alastair McKinnon, "Believing the Paradox: A contradiction in Kierkegaard?", *Harvard Theological Review* 61, 1968, p. 633-636 i "Kierkegaard's Irrationalism Revisited", *International Philosophical Quarterly* 9, p. 165-176; Cornelio Fabro, *Dall'essere all'existente*, Brescia: Morcelliana, 1957, pp. 127-185 i Steven M. Emmanuel, *Kierkegaard in the Concept of Revelation*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Pel que fa a la meua postura, no vull entrar tant a discutir sobre quin és el tractament que cal donar a la paradoxa en un context intel·lectual: irracional, antirracional o supracional, com a canviar-la d'escenari. el propi desplaçament kierkegaardian, procuraré canviar-la d'escenari. Crec que reduir la paradoxa a un context lògic no ajuda gens a esclarir la qüestió, ja que la paradoxa kierkegaardiana és precisament allò que trenca amb tota lògica, amb tot context racional i d'intel·ligibilitat. Per això, i imitant, una vegada més, el propi desplaçament de Kierkegaard d'una veritat de pensament a una d'existència, em valdré de la definició d'un pseudònim religiós com Anti-Climacus, per al qual la paradoxa és, com a contradicció, una contradicció *qualitativa* i no lògica.

³²⁷ Mentre que el mot "absurd [*Absurd*]" es diu sempre en relació amb "l'inexplicable", "l'inintel·ligible" o "l'incomprensible" (*det Uforståelige*), el mot "sense sentit [*Nonsens*]" es fa servir en contextos en què és traduïble per "ximpleries [*vrøvl og Nonsens*]" (SKS 7, 516) i, ja hem vist que el sense sentit no

“contradicció” és sempre en la mesura en què, en entrar en l’existència, l’etern va “en contra de la seva pròpia naturalesa” o en tant que s’“introdueix l’essència eterna de Déu en les determinacions dialèctiques de l’esdevenir” (SKS 4, 286 / cf. SKS 7, 526); és a dir, en la mesura en què la paradoxa *contradiu* la concepció que hom té de la divinitat, el bé suprem, etc., però no perquè *es contradigui* a si mateixa o sigui una “autocontradicció [*Selvmodsigelse*]”. Convé recalcar que la contradicció de la paradoxa no és una contradicció qualsevol sinó una que *diu* i *és* veritat, i *fa*, a més a més, veritat.³²⁸

Ja en l’argumentació de les *Engrunes*, Climacus es distancia d’una lectura de la paradoxa com un “sense sentit” en parlar del problema del deixeble de segona mà. Allí el pseudònim distingeix clarament dos tipus d’absurd: el de suposar que el deixeble rep la condició del contemporani, com si aquest fos l’objecte de la fe i el mateix Déu, i el del seu “hipotètic supòsit”: suposar que l’etern ha entrat en l’existència en un temps determinat com a ésser humà individual. Així ho explica en el text:

Aquell absurd [*Meningløshed*], tanmateix, és impensable [*lader sig ikke tænke*] en un sentit diferent que quan diem que aquell fet [l’encarnació] i la relació de l’individu amb Déu no poden pensar-se. El nostre hipotètic supòsit d’aquell fet i de la relació de l’individu amb Déu no conté cap contradicció [*indeholder ingen Selvmodsigelse*], i el pensament pot ocupar-se’n com de la cosa més singular del món [*det Besynderligste af Alt*]. Aquella absurda conseqüència amaga, en canvi, una contradicció, ja que no s’accontenta a establir un absurd [*Urimelig*] com el del nostre hipotètic supòsit, sinó que, a més, dins d’aquest absurd es produeix una contradicció: que Déu és Déu per al contemporani, però el contemporani és de nou Déu per a un tercer (SKS 4, 298).

es pot creure en contra de l’enteniment, “perquè l’enteniment percep de manera penetrant que és un sense sentit [*thi Forstanden vil netop gennemskue at de ter Nonsens*] i impedeix que hi cregui” (ídem).³²⁸ Com hem vist la paradoxa incideix en l’existència del pensador i també en el seu discurs. Des del marc teòric de la pragmàtica lingüística i, en concret, de la performativitat del discurs, la contradicció de la paradoxa també *obrarà* veritat en l’obra kierkegaardiana. Vegeu Capítol 4.

A diferència de l'altre tipus d'absurd, l'absurd de l'hipotètic supòsit de Climacus “no conté cap contradicció” i permet que l'individu se n'ocupi.³²⁹ Climacus diu que la paradoxa és “absurda [*Urimelighed*]” en el sentit que no quadra (*rimer ikke*), que no és “raonable [*rimeligt*]” (SKS 4, 298) i que *contradiu* les nostres expectatives i concepcions; en el sentit que és *para* (contra) *doxa* (opinió).³³⁰ Paradoxa en el sentit etimològic grec de “doxa”: d'opinió contrària al comú sentir, però també en l'accepció de “para”: de l'efecte que produeix com “aquella cosa que meravella” per la seva estranyesa i singularitat.³³¹ D'aquí ve que Climacus també afirmi que la paradoxa és “la cosa més estranya del món [*det Besynderligste af Alt*]”, (SKS 4, 298), perquè, en el xoc, és l'ésser mateix de l'home el que *es fa estrany* a si mateix i, per això, fins i tot Sòcrates, el “coneixedor d'homes”, el màxim exponent de l'autoconeixement humà, “es quedà quasi perplex amb si mateix en topat amb allò que és diferent [*blev næsten raadvild over sig selv, ved at støde an mod det Forskjellige*]; de manera que amb prou feines sabia si era un monstre més estrany que Tifó o hi havia alguna cosa divina en ell” (SKS 4, 251-252).³³²

Com hem vist, a la llum de la paradoxa és l'existència mateixa la que s'emmiralla i no es coneix ni es reconeix en el reflex.³³³ El que provoca el xoc amb la paradoxa en Kierkegaard és que sigui la totalitat de l'existència, i, per tant, també la

³²⁹ *Passionate Reason*, op. cit., p. 100s.; Arne Grøn, “Sokrates og Smulerne”, *Filosofiske Studier*, vol. 15, 1995, 95-107.

³³⁰ Arne Grøn, “Transcendence of Thought...”, op. cit., p. 98.

³³¹ “*Haec paradoxa illi, admirabilia dicamus*” (Ciceró, *De finibus*, IV, 74, en *Diccionario de Filosofía*, op. cit., p. 2693). En efecte, com constata Ferrater Mora, “la paradoja maravilla, porque propone algo que parece asombroso que pueda ser tal como se dice que es” (ídem).

³³² Fedre 230 a. Vegeu també SKS 4, 37.

³³³ En l'*Exercitació en el cristianisme*, Anti-Climacus parla justament de la veritat cristiana com una veritat que “porta ulls” o que “és tota ella ulls”, comparant-la amb el fet que en disposar-nos a contemplar un quadre o un tros de tela descobríssim que era el quadre o la tela el que ens estigués mirant: “—i això és el que passa amb la veritat cristiana, que és ella la que mira, per veure si faig el que ella diu que he de fer” (cf. SKS 12, 228). La mateixa metàfora continua amb el sentit de l'oïda.

nostra raó, la que esdevingui contradictòria, heterogènia i dissimilar amb si mateixa; o el que és el mateix pel que fa al concepte de límit (*Grenze*): que sigui la mateixa existència la que esdevingui *frontera* d'allò que està més enllà i és “altre” que si mateixa. I tanmateix és aquesta “ferida”, és aquesta “escletxa” i “fissura” que *s’ha produït* en l’infranquejable mur del límit en el moment mateix –instant– d’ensopegar-hi, el que brinda a l’individu la possibilitat d’albirar més enllà de si mateix. A tenor d’això, Kierkegaard escriu:

doncs aquell qui s’acosta a Déu de veritat queda marcat, coixeja, com es diu [Gn 32, 25-32], o sofreix la dolorosa distinció en aquesta vida. Però acostar-se a Déu d’un mode que no sigui resultant ferit és doncs impossible; car Déu és certament això: *com hom s’hi acosta [hvorledes man indlader sig med ham]* (SKS 23, 215 [NB17:70]).

Descrivint el xoc de la paradoxa com a patiment i passió, Kierkegaard resignifica el concepte de límit [*Grenze*] dels seus predecessors, ja que, si bé continua essent una frontera com a “espai de relació” (Kant) que és, a més a més, un “passatge real de negació” (Hegel), el límit passa a ser *existencial*, en el sentit que és l’existència la que esdevé la *transició fronterera*, allò que, segons Climacus, “espaia” (SKS 7, 118) i que aconsegueix mantenir constantment la immanència separada de la transcendència. La paradoxa kierkegaardiana posa així una tasca a l’existència o, més ben dit, posa l’existència *com a tasca*, i reorienta així la recerca de la veritat vers l’àmbit de l’apropiació ètica i la praxi existencials.³³⁴

³³⁴ Que la tasca sigui l’existència s’expressa en danès a través d’un parell de conceptes que es relacionen mútuament: *Gave* (do) i *Opgave* (tasca): l’existència és quelcom donat, però en tant que tasca. Així com passava en Hegel, la frontera existencial es presenta amb l’exigència d’*haver de* (*Sollen*) ser “traspassada”, de reconciliar la contradicció que és; però no en la raó, sinó en la fe.

Entenent el xoc dins d'aquest nou context, la reconciliació de la paradoxa no pot ser protagonitzada per una raó que simplement es pari o se superi en l'escomesa contra la paradoxa, sinó per una que *pateix* el xoc de manera absoluta, de tal manera que “ranqueja” i no pot continuar amb el lògic camí de la comprensió.³³⁵ En Kierkegaard, la contradicció de la paradoxa no pot reconciliar-se en el pensament, perquè, en “rebre la topada [*tager Anstødet*]” (SKS 4, 254), és la raó mateixa la que és ferida i esdevé, com a conseqüència, absurda i contradictòria. I, doncs, com podria si no reconciliar-se i cicatritzar-se?

Com escriu Climacus a propòsit de l'engany acústic de l'escàndol: “la raó diu que la paradoxa és l'absurd, però això no és més que una paròdia, perquè la paradoxa és certament paradoxa *quia absurdum*” (SKS 4, 256). I és que, en lloc d'evitar-lo (Kant) o de servir d'impuls per a més comprendre (Hegel), el xoc amb el desconegut kierkegaardia provoca la *suspensió de la raó mateixa* i, amb ella, la de tots els principis de pensament; el de no-contradicció inclòs.³³⁶

Com és sabut, una contradicció formal o lògica es regeix pel principi de no-contradicció, el qual exclou la possibilitat del contrari d'una afirmació que és veritat, però la paradoxa “diu sí i no a la vegada” (SKS 4, 256) i es distingeix pel fet de no poder prescindir de cap de les dues veritats. El pensament no pot concebre una absoluta diferència entre Déu i l'ésser humà i, per aquest motiu, més que una contradicció, el que acaba afirmant és una fonamental semblança entre ambdós. Vet aquí per què Climacus manté constantment, contra Hegel, que “el principi de no-contradicció no pot ser cancel·lat en l'existència” (SKS 4, 304 / SKS 7, 203; 304-305; 347; 351), perquè les oposicions que constitueixen la *singular* realitat fronterera de

³³⁵ Geismar argumenta que la paradoxa no és anti-racional sinó “el discontinu” que indica un nou punt de partença per a la vida (*Lectures on the Religious Thought of Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 63).

³³⁶ No per casualitat, en *Temor i tremolor*, Johannes de silentio obra una suspensió semblant, tot i que en el seu cas és de l'ètica i en relació amb la fe d'Abraham. En parlaré en el punt 4.4 i 4.5.

l'existència no són relatives com les oposicions que media la filosofia amb el poder de la raó.³³⁷ Les oposicions de la filosofia són relatives i poden reconciliar-se, pensa Kierkegaard, perquè es confinen en l'àmbit de la mera finitud; però les oposicions de l'existència són, en canvi, absolutes, perquè de la finitud estant l'infinit s'obre a l'individu com a possibilitat ètica fonamental.³³⁸ D'aquí ve que el llenguatge de l'abstracció no pugui donar compte d'aquesta transcendència, no solament perquè l'existència sigui immediata i plena de contingències, sinó perquè ella mateixa és, com hem vist, passió del límit, passió d'infinitud. Ho explicita Climacus:

La dificultat de l'existència i de l'existent no apareix mai pròpiament expressada en el llenguatge abstracte, i encara menys explicada. Justament perquè el pensament abstracte és *sub specie aeterni* i prescindeix del concret, de la temporalitat, del procés existencial i de la difícil situació en la qual es veu immers l'individu en ser un compost del temporal i l'etern instal·lat en l'existència (SKS 7, 274).

La relació conflictiva de forces que s'estableix en l'existència en quant realitat espiritual, tricotòmica i fronterera, no pot ser compresa dins del marc immanent de la “mediació [*Aufhebung*]”, sinó que ha de ser entesa i, consegüentment, realitzada alhora dins del marc transcendent de la repetició [*Gjentagelsen*].³³⁹ Com hem vist, Kierkegaard no nega que no hi pugui haver una identitat entre pensament i ésser, però

³³⁷ Tage Schack afirma que les contradiccions en l'existència frustren la raó en el seu intent d'afirmar una *coincidentia oppositorum* (J.G. Hamann, Copenhaguen, 1948, p. 99-100). Hegel no nega, de fet, el principi formal de no-contradició, però pensa que no existeixen oposicions absolutes. Tota oposició és una relació i suposa una certa unitat entre els oposats. Tota cosa finita és una “diferència [*ein Unterschied*]”, exclou a un altre i, per consegüent, ha d'incloure-la d'alguna manera per a poder-s'hi oposar. Inclou idealment el que exclou realment. Per a més detall, em remeto al punt 1.2: “Hegel i el límit en la dialèctica de l'assumpció de la negació”.

³³⁸ La confusió hegeliana, per tant, no solament és indeguda i enganyosa, sinó que atempta contra l'acció de l'individu i la llibertat de decisió personals. Per a Kierkegaard el problema de la lògica no és epistemològic, com ho era per a Trendelenburg, sinó ètic i existencial (Vegeu Richard Purkhartofer, op. cit., p. 9 i Darío González, “Trendelenburg...”, op. cit., p. 326-327).

³³⁹ Vegeu SKS 4, 328-329.

sí que insisteix en el fet que aquesta identitat pugui ser assolida en el pensament. Com escriu en un dels papers solts:

Cada vida individual és incommensurable per la conceptualització; el més alt, per tant, no pot ser viure com a filòsof – en què és això incommensurablement resolt? – en l’acció – Allò en què tot hom és u és la passió (SKS 27, 269 [Papur277:2]).

El principi de no-contradició és superat en Hegel per una raó que, contràriament a la de la lògica clàssica, es mostra capaç d’assumir una contradicció com la que la pròpia paradoxa suposa; però ho fa –insisteix Climacus– en el si d’un moviment especulatiu que acaba fent “diferent” l’absoluta diferència i, per tant, relativa o idèntica al pensament.³⁴⁰ Escriu Climacus respecte això: “la diferència que

³⁴⁰ Segons el punt de vista de Hegel, el principi de no-contradició era un dels prejudicis fonamentals de la lògica formal o clàssica que calia superar sobre la base del principi d’identitat (Vegeu WL, vol. 6, 74ss. i “Logik” en *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, op. cit. vol. 4, p. 11-21). Les contradiccions, en comptes de ser fatals per al desenvolupament de la dialèctica, són, per a Hegel, productives al moviment conceptual; ja que, com hem vist, la veritat es troba justament en la contradicció, en les proposicions contradictòries que no merament es neguen l’una a l’altra, sinó que formen la base d’una veritat més elevada (vegeu PhG, p. 63; Enz., §82, vol. 8, pp. 176-179; WL, vol. 5, p. 49). Kierkegaard prefereix, però, subscriure la crítica de Trendelenburg, la qual, essent considerada de model per a molts anti-hegelians de l’època i posteriors (Feuerbach, Marx), posa el sistema de Hegel en un dilema de difícil solució: o bé la negació és la mera negació lògica (A, no-A) i aleshores no pot consentir una unificació en el tercer moment; o bé la negació és l’oposició real i llavors, una vegada més, no s’hi pot arribar seguint el mètode lògic, i la dialèctica no és una dialèctica del pensament pur. Segons Trendelenburg, el sistema de Hegel estava construït sobre una barreja indeguda entre negació lògica i oposició real, cosa que provocava un dilema inevitable per a la dialèctica hegeliana (Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel’s System: Zwei Streitschriften*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1843, p. 15 i *Logische Untersuchungen*, 2 vols., Berlín: Bethge, 1840, vol. 1, p. 31; 12).

Tot i que Trendelenburg no dona res de nou a Kierkegaard respecte de la problemàtica de les categories, sí que li serveix d’aclariment conceptual. Prova d’això és el comentari següent de Kierkegaard que, segons apunta Darío González en “Trendelenburg...” (op. cit., p. 309), posa la qüestió del deute que té Kierkegaard amb Trendelenburg en els termes apropiats: “És increïble la quantitat de coses que he extret de Trendelenburg; ara tinc l’aparat crític per a allò que anys enrere imaginava” (SKS 19 420 [Not13:55]). Al llarg de tota la seva obra, Kierkegaard criticarà el sistema de Hegel d’acord amb la distinció conceptual de Trendelenburg, distinció basada probablement en la diferenciació aristotèlica o kantiana de termes contradictoris i contraris de la lògica clàssica (vegeu Cristina Rossitto, “Negazione lògica e negazione reale in F.A. Trendelenburg: Significato della distinzione e suoi precedenti storici”, *Verifiche*, vol. 10, n. 1-3, 1981, pp. 303-322), però més enllà d’aquesta referència, el que estarà en qüestió, en paraules de González, és “the tension between immanence and transcendence as constitutive of human existence. The feature that Kierkegaard’s view shares with those philosophical distinctions consists only in the affirmation of something that is *not* reducible to logic. The same principle might be express by saying that, with respect to the concrete contradictions

és tan sols *diferent de* si mateixa queda certament dins de la igualtat amb si mateixa” (SKS 4, 288).³⁴¹ Kierkegaard afegeix:

No necessitem en realitat Hegel per saber que les oposicions relatives poden mediar-se, perquè, com apunta l’antic [Aristòtil], poden ser diferenciades. Però la idea que les oposicions absolutes poden mediar-se és quelcom contra què protestarà eternament la personalitat (i aquesta protesta és incommensurable amb l’assertió de la mediació), repetint eternament el seu *immortal* dilema: ésser o no ésser, aquesta és la qüestió (Hamlet) (SKS 18, EE:93).

En tant que *afecta* l’existència, la contradicció que caracteritza la naturalesa de la paradoxa absoluta és una oposició *real* que requereix una *resposta existencial*, no lògica o racional.³⁴² Recordem que, a banda de ser-nos “estranya” i de “meravellar-nos”, la paradoxa afecta de manera absoluta la *realitat del pensador*. És per això que la paradoxa no pot ser entesa com una contradicció formal o lògica, perquè la lògica pertany al reialme del pensament i aquest només tracta amb el concepte d’humanitat en general, no amb el particular o l’individual. Climacus sembla aplicar en les *Engrunes* l’estricta distinció entre realitat i lògica que assenyalaria dies més tard Haufniensis en *El concepte d’angoixa* i que, com hem vist a tall de nota, segueix, per altra banda, les indicacions de Trendelenburg (SKS 4, 320s). La contradicció del Déu–Home –i la de Déu amb l’ésser humà– no és una contradicció lògica sinó *qualitativa*,

of existence and to sort of ‘transitions that take place between them, logic is the reialm of identity” (p. 326).

³⁴¹ Èmfasi meu.

³⁴² Tal com apunta E. D. Klemke, la paradoxa absoluta no és una contradicció lògica sinó existencial (“Logicity versus alogicality in the Christian Faith”, *Journal of religion* XXXVIII, 1958, pp. 107-115). El mateix diu Ferrater Mora quan, en l’entrada “Paradoxa” del seu *Diccionario*, i fent referència a tres nocions de paradoxa: “lògica i semàntica”, “existencial” i “psicològica”, classifica la kierkegaardiana d’existencial. Així la defineix l’autor en l’obra mencionada: “En la paradoja existencial no hay contradicción, sino más bien choque, y si engendra o refleja, lo absurdo, lo hace en un sentido de absurdo distinto del lógico, o del semántico. La paradoja existencial [...] se propone restablecer ‘la verdad’ (en tanto que verdad ‘profunda’) frente a las ‘meras verdades’ de la opinión común y hasta del conocimiento filosófico y científico” (op. cit., p. 2696).

diu Anti-Climacus, amb l'autoritat religiosa de la seva pseudonímia,³⁴³ car amb les nobles accions i la humil condició d'un ésser humà individual, aquesta paradoxa pressuposa la més gran de les incongruències:

I en les Escripures s'anomena al Déu-home un signe de contradicció; mes quina contradicció hi pot haver en la unitat especulativa de Déu i l'home? No, en això no n'hi ha cap, de contradicció; sinó que la contradicció, la major possible, és la qualitativa, entre ser Déu i ser un ésser humà individual [*et enkelt Menneske*] (SKS 12, 130).³⁴⁴

En tant que no es pot assimilar, la paradoxa és una contradicció que no pot formar part d'un sistema filosòfic, ni tan sols el de Hegel.³⁴⁵ Aquesta és la força de la crítica de Kierkegaard a Hegel: “la paradoxa està contra tot sistema” (SKS 18, 31 [EE:79]). La paradoxa no és una “mala” expressió de la idea sinó *l'única que hi ha*, l'única expressió per quelcom que és *més que la idea*.³⁴⁶ Continua Anti-Climacus:

És que potser pot pensar-se una contradicció més absurda que la de voler *demostrar* [...] que un home individual és Déu? Que un home individual és Déu, que es presenti com a Déu, és certament l'escàndol, *κατ' ἐξοχην* [per excel·lència]. Però què és l'escàndol, allò que és escandalós? El que va contra tota (humana) raó. I això és el que es vol demostrar! Però “demostrar” significa convertir quelcom en el racional-real donat. Pot el que contradiu tota raó convertir-se en el racional-real? Per

³⁴³ A diferència de Climacus que és un pseudònim que se situa fora de la fe, Anti-Climacus, en qualitat de *ante* Climacus, se situa en la banda contrària, en la fe. Vegeu la nota explicativa de Howard and Edna Hong a la “Historical Introduction” del volum VII dels *Kierkegaard's Writings*, Princeton: Princeton University Press, 1978-1998 (d'ara endavant KW, seguit del número de volum), 1985, p. ix. Per a més detall, vegeu nota 546.

³⁴⁴ Vegeu també SKS 12, 129; 139. A diferència de Climacus que només en parla epistemològicament com allò que és “desconegut” o “absolutament diferent” (SKS 4, 249-250), Anti-Climacus identifica clarament la paradoxa absoluta com el “Déu-home”.

³⁴⁵ Per a Kierkegaard, el sistema de Hegel és el més comprensiu de tots, en la mesura que assumeix i soluciona molts dels problemes que tenien els anteriors; però el que espatlla el seu gran assoliment és, segons el danès, la pretensió de tancar-lo, de fer-lo complet i d'arribar a una conclusió. Aleshores, com diu Climacus, al sistema li passa el mateix que aquell gran ballarí, que feia el més gran dels ridículs perquè, en comptes de saltar, volia donar la impressió que volava (cf. SKS 7, 119).

³⁴⁶ Val la pena de recordar aquí la distinció de Hegel entre una “bona” i “mala infinitud”.

descomptat que no, si és que hom no desitja contradir-se a si mateix. L'únic que es pot demostrar és que va contra la raó [...] La fe afirma que tot aquest intent és *una blasfèmia* [...] Crist és la paradoxa que la història no podrà mai condimentar o transmutar en un sil·logisme universal (SKS 12, 40-41).

En realitat, el que critica Climacus de Hegel no és tant el fet de mediar la paradoxa – això és una lamentable conseqüència – com *el fet d'entendre-la*, i d'entendre-la exclusivament com una *contradicció lògica*, és a dir, com una contradicció que pot ser mediada per la raó.³⁴⁷ Perquè, com podríem mediar la contradicció de la paradoxa si no posseïm el coneixement de la diferència entre els elements que contraposa?, si som en “la no-veritat” i ens manca la condició per adquirir-la?, si només la podem concebre de manera paradoxal? No és aquesta precisament una contradicció que desafia totes les lleis de la lògica? La ironia de Climacus està servida, ja que, com expressa Evans, per saber que l'encarnació és una contradicció formal o lògica hauríem de tenir el tipus de coneixement que el sentit de l'encarnació nega.³⁴⁸

Segons Robert Larsen, la contradicció que presenta la paradoxa absoluta té la forma d'una contradicció lògica, però es descriu millor com a “límit per al pensament”, car els elements de la paradoxa no tenen un significat clar per poder-ne tenir una contradicció lògica.³⁴⁹ És a dir, que la contradicció de la paradoxa bé pot ser o tenir *per a nosaltres* la forma d'una contradicció lògica, però, en qualsevol cas, aquest límit del pensament *és i ha de continuar essent el límit absolut* de tota dialèctica. I això és el que no fan les dialèctiques de Kant i Hegel que, tot i ser conscients del límit, acaben convertint el límit en una barrera temporal, en fer de la

³⁴⁷ Segons Niels Thulstrup, la discussió de final dels anys 30 i 40 del segle XIX sobre la supressió del principi de no-contradicció és el marc de fons de les *Engrunes* (“Indledning” i “Kommentar” dins *Philosophisk Smuler*, Copenhaguen: Munksgaard, 1955). Vegeu nota 485.

³⁴⁸ *Passionate Reason*, op. cit., p. 103.

³⁴⁹ “Kierkegaard's absolute paradox”, *Journal of religion*, vol., XLII, 1962, p. 39.

moral, la primera, i de l'especulació, la segona, un absolut. La confessió de Climacus al final de les *Engrunes* és prou clara:

Encara que fos millor dialèctic del que sóc, tindria un límit [*Grændse*]; en el fons és la fermesa en l'absolut i en les distincions absolutes allò que converteix un hom en un bon dialèctic; això és el que el nostre temps ha passat completament per alt en suprimir i suprimint de fet el principi de no-contradicció, sense percebre el que ja Aristòtil posava en relleu respecte això: que aquesta afirmació de suprimir el principi de no-contradicció, està basada en el principi de no-contradicció, ja que, si no és així, l'afirmació contrària, que no està suprimit, és igualment vàlida (SKS 4, 304-305).³⁵⁰

Formulat d'una altra manera: hom no pot saber que Crist és Déu, *ho ha de creure*. Però, aleshores, què demana Climacus? Que creguem *supra rationem* o *contra rationem*? De partidaris d'un i altre bàndol no en falten, sens dubte.³⁵¹ Potser el que hauríem de fer, de bones a primeres, és començar a sospitar d'aquesta, per altra banda, ben kierkegaardiana alternativa i fer cas del que insinua l'esteta de *O això o allò* pel que fa a la naturalesa de totes elles: "Fes-ho o no ho facis, te'n penediràs igualment" (cf. SKS 2, 247), puix que la resolució no passa per triar una de les dues opcions: *l'una o l'altra*, sinó, més aviat, per no triar-ne cap: *ni l'una ni l'altra*, o bé per triar les dues a la vegada: *l'una i l'altra*.

³⁵⁰ Seguint Aristòtil (*Metafísica*, 1005b-1006a, 1007b, 1008a), Climacus argumenta contra Hegel que el principi de no-contradicció no pot ser cancel·lat per l'ús d'aquest mateix principi. Si un principi és usat per cancel·lar-se a si mateix, aleshores, no podem dir que estigui cancel·lat. Irònicament, doncs, el pseudònim utilitza la mateixa argumentació de la qual se servia Hegel per rebutjar el límit kantian, a saber, que un límit que es demarca en el pensament ja està automàticament traspassat pel pensament mateix (cf. Enz., vol. 8, pp. 143-144).

³⁵¹ *Supra rationem*: N. H. Sørensen, "Kierkegaard's Doctrine of the Paradox" dins *A Kierkegaard Critique*, Niels Thulstrup i Johnson Howard A., (eds.), Nova York: Harper & Brothers, 1962, pp. 156-207; Merold Westphal, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, op. cit., p. 100; Robert C. Roberts, *Faith, Reason and History*, op. cit., p. 67; Stephen Evans, *Passionate Reason*, op. cit., cap. 5-7; Theodor Haecker, *Der Buckel Kierkegaards*, Zurich: Thomas, 1947 [trad. anglesa en Londres: Harvill, 1948, pp. 23-24]. *Contra rationem*: Alastair Hannay, *Kierkegaard*, pp. 106-108; Lois Pojman, *The Logic of Subjectivity*, op. cit., p. 100-102; Brand Blanshard, "Kierkegaard on Faith" en *Essays on Kierkegaard*, op. cit., pp. 113-126.

La disjunció és sempre una conjunció en Kierkegaard; i això, perquè la disjunció és connotada sempre amb la tasca d'unir i relacionar els elements que separa, de conjuntar la disjunció que és. No de manera abstracta, és clar. Aquesta és justament la crítica que Kierkegaard dirigeix a romàntics i especulatius pel fet d'haver unit la diferència en l'art o la filosofia i no en la concreció de l'existència, perquè, com diu Climacus en la *Postil·la*, l'aprofundiment en l'existència consisteix exactament en això: en “*posar junt [sætte sammen]*” (SKS 7, 481, 482). Vet aquí perquè la separació uneix i la distància aproxima, perquè aquesta és la dialèctica paradoxal i patètica que Kierkegaard detecta en l'existència com a frontera (*som Grændse*), i en el cristianisme com la seva creu.³⁵²

Així, doncs, la paradoxa no està ni en contra ni més enllà de la raó, simplement no s'aplica en l'àmbit de la raó –almenys no de manera exclusiva, com pretenen els especulatius. Kierkegaard il·lustra molt bé la inutilitat del contenciós “raó i fe” amb una de les seves reveladores metàfores:

Solament per això pica hom constantment a la porta, perquè mai no s'obre, car hom hi pica quan no hi ha ningú. Solament per això demana hom constantment, perquè no és escoltat, car hom demana a aquell qui no escolta (SKS 24, 274 [NB23:136]).

Tal com expressa Climacus en la *Postil·la*: la contradicció de la filosofia moderna és voler respondre sistemàticament una pregunta que té l'estranya singularitat de no poder ésser plantejada sistemàticament, com “voler pintar Mart cobert amb l'armadura que el fa invisible” (cf. SKS 7, 79), per dir-ho amb una de les imatges de Climacus. La idea d'una disjunció excloent entre raó i fe no funciona perquè no s'adiu

³⁵² Com a límit horitzontal (terrenal) i vertical (celestial), el símbol de la creu cristiana esdevé molt productiu en el pensament religiós de Kierkegaard. En parlaré en el següent apartat.

en absolut amb la dialèctica pròpia de l'existència. És per això que ni racionalistes ni irracionalistes no poden tenir la raó de la seva part. La raó no és ni el poder que m'aproxima a Déu ni l'enemic que me'n separa, perquè, com diu Per Lønning, “el principal problema de la paradoxa no és la raó, sinó *jo*, un *jo* existent, l'individu enterament separat de Déu i enterament estimat per Déu”.³⁵³ Aquí no hi ha un *o-o* que pugui abstraure's de la seva íntima parella *ni-ni* o *i-i*. Déu és la condició de l'existència humana, ningú no pot escapar-se'n: aquesta és la continuïtat, la unió. I, tanmateix, Déu és alhora l'inaccessible, a qui cap ésser humà no pot concebre o dominar: aquesta és la discontinuïtat, la separació. Una d'aquestes afirmacions no exclou l'altra, tampoc l'una és conseqüència de l'altra.³⁵⁴

En conclusió, fe i raó són incompatibles, sí, però això no n'exclou la col·laboració i respecte mutu: la fe, fins i tot vivint en paradoxa, ha de saber respectar la raó, i la raó ha d'excel·lir en aquella funció tan específica que Kierkegaard li encomana dins de l'àmbit cristià, això és, la de comprendre socràticament que “la fe no pot ser compresa” com el cimall de tota humana comprensió (cf. SKS 22, 156 [NB12:21]). *Imitem Crist essent Sòcrates*, aquesta és la singular “superació” que realitza Kierkegaard de la tesi de la similitud i dissimilitud entre les figures de Sòcrates i Crist de *Sobre el concepte d'ironia*; una superació no abstracta sinó resultat de la més profunda passió i interiorització existencials.

La paradoxa kierkegaardiana suggereix que la raó té un destí més gran que pensar l'ésser –o pensar-lo en el sentit de “negació”, “diferència”, “límit”, “ambigüitat” i

³⁵³ “Kierkegaard's 'Paradox'. A Sketch of its meaning, with reference to some traditional applications of term”, op. cit., p. 97. Per a més informació, vegeu: *Samtidighedens situation: en studie i Søren Kierkegaards Kristendomforståelse*, Oslo: Forlaget Land og Kirke, 1954, pp. 118-154.

³⁵⁴ L'ambigüitat i la riquesa de sentits que pren un concepte com el de paradoxa en l'obra kierkegaardiana no deixa de sorprendre. El terme paradoxa té com a principal funció definir la relació entre el cristianisme i l'existència humana, i l'ambigüitat del seu ús indica consegüentment l'ambigüitat de la relació.

el seguit d'etcèteres de les propostes filosòfiques de l'així anomenada postmodernitat-, i aquest és el destí de *renunciar a si mateixa*, no d'eliminar-se sinó renunciar a si mateixa en la passió feliç de la fe.³⁵⁵ Però, com diu irònicament Mackey, “aquesta afirmació només pot sorgir de la paradoxa i d'algú que malgasta el temps en elles”.³⁵⁶ “Què li falta aleshores [a Sòcrates]? La consciència del pecat, que probablement podia ensenyar tan poc a un altre home com un altre home a ell; només Déu podia [...]”.

En el comentari que dedica a les *Engrunes Filosòfiques*, Niels Thulstrup explica que l'argument del capítol III de “La paradoxa absoluta” és que fins i tot Sòcrates, el símbol del que és el més alt en l'esforç filosòfic, no podia assolir l'autoconeixement lliure de contradicció, i la raó d'aquest fracàs queda reflectit en el cristianisme com la pèrdua de l'autoconeixement humà en el pecat: “El pensament humà cerca l'impensable i recula contra [...] Déu en la forma humana, Jesucrist, el totalment altre, la diferència total del qual, respecte cada ésser humà, no pot ser dilucidada de cap manera. Per tant, Jesucrist, el Déu-home és anomenat la paradoxa absoluta, principalment, perquè com a vertader Déu i vertader home és el fet mateix que el pensament no pot capir, encara que la seva més alta funció sigui la d'abastar l'inabastable [...] i, segonament, perquè ell no pot ser conegut com el que és, llevat que la condició, que només ell pot donar, sigui proporcionada”.³⁵⁷

L'entesa de la paradoxa passa, així, per una no-entesa, però amb el benentès que aquesta no-entesa és alhora la condició per a relacionar-nos amb la paradoxa que inevitablement (mal)entenem. Condició *sine qua non* però *no suficient*, car, com posa clarament de manifest el concepte d’“instant [*Øieblik*]”, per a relacionar-nos amb la

³⁵⁵ Com anunciava en la introducció del treball, Kierkegaard es distingeix de totes aquestes filosofies pel fet de ser, no un pensador *de* la frontera sinó un pensador “fronterer”, i crec la força d'aquest adjectiu és el que el diferencia de la preocupació fronterera d'altres autors.

³⁵⁶ Lois Mackey, *A kind of poet*, op. cit., p. 157.

³⁵⁷ *Kierkegaards forhold til Hegel...*, op. cit., p. 206.

paradoxa necessitem de la paradoxa mateixa, això és, de Déu. La relació amb la paradoxa és sempre la de la malentesa o la del desamor, ja que, com descriu Climacus en la versió poètica del seu projecte de pensament, “la infelicitat no consisteix en el fet que els enamorats no puguin unir-se, sinó que tampoc no poden comprendre’s [...]. Aquesta pena infinita tan profunda pertany essencialment a l’èsser superior, car solament ell pot comprendre simultàniament la incomprensió” (SKS 4, 233).

Per tant, i per anar concloent aquest apartat, el que *fa* Climacus en les seves obres, i especialment en el “caprici metafísic” que es permet en les *Engrunes* (SKS 4, 242-257), no és explicar el cristianisme sinó alertar i fer prendre consciència de la dificultat que suposa el pas –que és més aviat “caiguda”– de fer-se cristià. Tal com aclareix en el capítol que hi dedica a la *Postil·la*, les *Engrunes* no són “un pamflet didàctic sinó imaginativament experimental” (SKS 7, 329),³⁵⁸ que introdueix la qüestió no del cristianisme sinó, més aviat, del fer-se cristià, la qual cosa passa per establir una relació amb la paradoxa, abans de tota mediació; de manera que la introducció no en faciliti l’entrada, sinó que, contràriament, la dificulti:

un acord previ sobre el que sigui cada cosa, sobre el que sigui el cristianisme abans que hom l’expliqui, per evitar que en lloc d’explicar el cristianisme, hom en quedi tan impactat que en parli com si fos el cristianisme, aquest acord previ és de la màxima i decisiva importància (SKS 7, 336.).

Per ventura a Evans li caldria llegir altre cop aquest passatge per adonar-se que “fer sentit de les *Engrunes Filosòfiques*” és un subtítol poc prometedor per un llibre que mira d’entendre l’obra,³⁵⁹ ja que, com deia Climacus en la nota a la ressenya que en va

³⁵⁸ D’aquí ve que Climacus titlli el seu text de “poema” (SKS 4, 285), perquè és una com-posició que, més que resoldre els elements de la contradicció, el que fa és compondre’ls, (re)unir-los.

³⁵⁹ *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, op. cit.

sortir a l'època, “pot donar la impressió equivocada” (SKS 7, 250); car podria semblar que el que Climacus pretén amb el seu llibre és precisament “fer sentit” del cristianisme quan del que es tracta és justament de *no fer-ne*, de no explicar la paradoxa i d'arribar a l'absurd de tota possible comprensió de la paradoxa que no sigui la de la paradoxa mateixa. Aclareix Climacus en la *Postil·la*:

L'humil virtualitat de l'obreta tan sols consistia a plantejar constantment el problema, en despullar-lo de tot intent d'explicació, especulatiu i verbós que, en efecte, no explica altra cosa tret del fet que qui explica ni tan sols sap el que explica (SKS 7, 31n.1).³⁶⁰

També el teòleg alemany que féu la ressenya de les *Engrunes* hauria d'haver estat alertat pel títol i adonar-se que es tractava d'un “llibre *paradoxal* que versava sobre la paradoxa absoluta”.³⁶¹ I és que, com constata el suposat interlocutor de les *Engrunes*, els diàlegs amb el qual serveixen per a cloure cadascun dels seus capítols, els arguments de l'obra no són originals sinó manllevats d'altres fonts filosòfiques i teològiques. El llibre no està, doncs, dissenyat per a contribuir en aquests camps sinó, més aviat, per a fer que el lector els posi en qüestió, per a *clavar* el lector en la incommensurabilitat de l'assumpte i, un cop allí, deixar-lo *penjat*. Acusant-se àdhuc de plagiar Déu, Climacus acaba incomplint les conclusions que implica i queda, com Sòcrates quedava en els diàlegs amb els sofistes, suspès i “sense resultat” (SKS 1, 115).³⁶² En lloc d'inserir el

³⁶⁰ Convé fer ressaltar que en la mesura que les *Engrunes* no són escrites per adoctrinar en el cristianisme, l'obra resulta un clar exemple de la ironia i seriositat no mediada de què parla Climacus en la *Postil·la* (cf. SKS 7, 102).

³⁶¹ Lois Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, op. cit., p. 168.

³⁶² Climacus empra així “l'art socràtic del preguntar” de què parlava Kierkegaard a *Sobre el concepte d'ironia* que, a diferència de l'especulatiu –propi de Plató i de Hegel–, no interroga amb la intenció d'obtenir una resposta que contingui la plenitud, sinó que, més aviat, succiona a través de la pregunta el contingut aparent i deixa en el seu lloc un buit (cf. SKS 1, 97). Com a conseqüència, el pseudònim arriba, fins i tot, a acusar-se de plagiar Déu quan constata que el poema que ha compost no pot haver estat inventat per cap ésser humà. Per això se'n desprèn i confessa que, en realitat, es tracta d'un miracle: “Ha estat un error: el poema era tan diferent de qualsevol poema humà que no era un poema sinó *un miracle*” (SKS 4, 241).

cristianisme en els límits de la sola raó, Climacus *suspèn* la raó *en el propi límit*, tot fent-la passar pel suplici de la creu fins que aquesta hi acaba morint *clavada*. Kant eliminava la raó per donar pas a la fe, Kierkegaard *la crucifica*. La diferència és patent i no s’hi val a oblidar-la.

En les *Engrunes* la raó queda exactament en la mateixa posició que el lector en llegir-les, o sia, suspesa, *penjada en la contradicció*. “Millor ben penjat que mal casat” –diu el *motto* shakespearità de l’obra. O sia, millor ben penjat, amb Sòcrates, que mal casat amb el sistema, perquè casar-se amb el sistema significa convertir la paradoxa en una qüestió de “fins a cert punt” –en una qüestió de quantitat, no de qualitat, com diu Anti-Climacus– i, per tant, perdre la paradoxa *qua* paradoxa. Però en això, i a diferència dels seus contemporanis, Climacus prefereix no anar “més enllà de Sòcrates” i, tot sabent que no sap, entendre la paradoxa *només* com a paradoxa, és a dir, “únicament com a límit [*blot som Grændse*]” (SKS 4, 250). És així com, en paraules de Mackey, Climacus aconsegueix “fer raonable un cas contra la raó en nom del miracle”.³⁶³

Dient-ho ras i curt: la paradoxa no demana que el pensador *l’entengui* (això és una pretensió humana, “massa humana [*Allzumenschliches*]”, que diria Nietzsche), sinó que *s’hi entengui*, és a dir, que el pensador *arribi a una entesa* amb la paradoxa, de manera que no entengui sinó que *s’entengui*, *contra tot enteniment*, en la “comuna comprensió de la seva diferència [*den fælleds Forstaaelse af deres Forskjellighed*]” (SKS 4, 253). Solament així pot l’èsser humà relacionar-se amb la paradoxa que

³⁶³ Kierkegaard: *A Kind of Poet*, op. cit., p. 158.

(mal)entén i *disposar-se*, més que entendre, *a rebre* la veritat com l'absolut límit de la seva pròpia existència.³⁶⁴

2.6. O transició dialèctica o transició patètica

A l'inrevés del que s'esdevenia en les filosofies de Kant i de Hegel, les quals exercien un domini il·limitat del límit en demarcar, el primer, i transgredir, el segon, el propi límit de la filosofia, Climacus *fereix* la filosofia *des de dins* i fa avinent el límit en el discurs mateix de la filosofia.³⁶⁵ Heus aquí la reduplicació kierkegaardiana de la negativitat del límit kantià que vèiem més amunt: la raó no solament comprèn la paradoxa “com a límit [*som Grændse*]”, sinó que *també existeix i es comprèn a si mateixa en aquest límit*. Com escriu Kierkegaard en relació amb el cristianisme, “[...]”

³⁶⁴ Així com passa amb la doctrina de la moral kantiana, la manera com el pensador cerca la veritat és “fent-se digne” de la veritat, car no es tracta d'entendre-la, sinó d'acceptar-la amb el màxim de passió i interès personals. Com diu Jean Luc Nancy sobre Hegel en *Hegel. L'inquietude du négatif*, “el sentit mai no està donat ni disponible, sinó que es tracta que hom s'hi torni disponible, i aquesta disponibilitat s'anomena llibertat” (op. cit. [*Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid: Arena libros, 2005, p. 13]).

³⁶⁵ Cal dir que aquesta afirmació és rebutjada per aquells intèrprets que consideren Kierkegaard com un escriptor exclusivament religiós, que no fa filosofia o se'n desentén completament. Ara bé, si pensem, seguint les pautes de Kierkegaard en “Una primera i darrera explicació”, que la pseudonímia és un element “essencial [*væsentlig*]” i no merament retòric de l'obra del danès (SKS 7, 569), aleshores la lectura que proposo queda totalment justificada. Com deia en la introducció d'aquest treball, la qüestió del límit com a tal fa acte de presència precisament en les obres pseudònimes, en especial en les de Climacus i Johannes de silentio, autors que es presenten a si mateixos, i de manera explícita, com a no cristians (SKS 7, 25; 560/ SKS 4, 129). D'això se'n desprèn que, si no és com a pressupòsit, ni l'un ni l'altre no pot limitar la filosofia des de fora, és a dir, des d'una posició cristiana. Aquests pseudònims estan, doncs, situats més aviat en el confí d'una perspectiva filosòfica i cristiana de la vida, justament en el no-lloc de la seva contradicció i, per això mateix, poden conduir la raó fins al propi límit del cristianisme; fent-ho, això sí, des de dins i de manera totalment racional. Dit altrament, el propòsit de Kierkegaard és mostrar *racionalment* els límits de la raó, no limitar-los des de fora, des d'un tercer món inexistent. Per això pretendre separar en Kierkegaard el racional del religiós, o ambdues coses de la literatura i l'estètic, equival a abandonar la riquesa de Kierkegaard en quant pensador. Si podem posar una etiqueta a l'escriptor danès, aquesta ha de ser, sens dubte, la de “pensador fronterer”, els pseudònims del qual donen veu i, fins i tot, vida a l'espai contradictori i ambigu del límit. Aquesta és la riquesa d'un text com el de les *Engrunes* que acaba *fent*, sense dir-ho, que la filosofia *pateixi i faci experiència del seu propi límit*. I és precisament aquest moviment intern a la filosofia i al text mateixos allò que ha fet de Kierkegaard un precursor, sinó el primer, de la deconstrucció (Manuel Asensi, *Literatura y filosofía*, op. cit., pp. 123-135). Tot i això, des d'una perspectiva que ignora l'estratègia pragmàtica i discursiva del text kierkegaardian, aquest moviment no es fa visible i, el que és pitjor, es confon permanentment amb el moviment metafísic d'una filosofia que, contràriament a la de Climacus, discurseja *sobre* i no *en* el límit; una filosofia, doncs, no gaire allunyada de la que Kant i Hegel proposen mitjançant el concepte de límit, precisament.

bàsicament existir-hi [*at existere deri*], expressar-ho en la pròpia existència etc. –això és el que significa reduplicar” (SKS 21, 41 [NB6:56]). Reduplicar és “existir” en allò que hom entén –afegeix Anti-Climacus en l’*Exercitació en el cristianisme* (SKS 12, 128).

En tant que dur la filosofia *fins al límit*, Climacus l’esmicola i la fa tremolar amb la ressonància d’allò que mai no podrà concebre. Essent així, Johannes Climacus i Johannes de silentio comparteixen molt més que el propi nom, ja que cadascun a la seva manera confronta la filosofia amb el seu propi límit i fan que aquesta el *pateixi* en el discurs mateix: el primer, confrontant-la amb una veritat revelada,³⁶⁶ el segon, amb la fe.³⁶⁷ *Enten-Eller*: o Sòcrates o Crist –diu Climacus–, *Enten-Eller*: o Hegel o Abraham –diu de silentio–; en qualsevol cas, però, cap dels dos no es pronuncia a favor d’un costat o altre de l’alternativa, sinó que simplement la posen en relleu per remarcar la diferència per mor de la diferència mateixa.³⁶⁸ Per tant, i per primer cop en la tradició filosòfica, la negativitat del límit no es diu ni es comprèn, sinó que simplement *s’experimenta negativament*; es fa experiència del límit en el discurs de la filosofia mateixa.³⁶⁹

En fer allò que deia que no podia fer: un projecte de pensament sobre l’impensable, Climacus acaba *mostrant* indirectament i negativament allò que no pot

³⁶⁶ Amb les *Engrunes Filosòfiques*, Climacus deixa la filosofia esmicolada i feta a miques en obligar-la a pensar en una veritat eterna amb punt de partida històric.

³⁶⁷ Amb *Temor i Tremolor*, de silentio fa sentir la fe d’Abraham de tal manera que a la filosofia no li queda més remei que *fer silenci* davant d’allò que la transcendeix. Aquest és l’objectiu d’un llibre que té “una lírica dialèctica” per subtítol.

³⁶⁸ Per a una lectura que també posa en relació aquests dos pseudònims en els termes suara descrits, vegeu: Merold Westphal en “Johannes and Johannes: Kierkegaard and Difference” (dins *IKC: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, op. cit., pp. 13-33).

³⁶⁹ D’alguna manera, doncs, i juntament amb Nietzsche, Kierkegaard posa els fonaments d’una *nova manera* de filosofar en la qual el límit de la filosofia, negat i assumit per la filosofia mateixa, és recuperat i es fa present en el text filosòfic, precisament com allò que es resisteix al pensament, com allò que és repetidament irreductible.

dir ni comprendre.³⁷⁰ Aquesta és l'estratègia d'un autor que, com deia, pretén ser un Sòcrates del cristianisme, *no* un filòsof: la raó no es limita ni se supera en la contradicció de la paradoxa, sinó que és la paradoxa *la que suspèn* la raó en la contradicció. La reconciliació, al seu torn, no prové de l'àmbit racional –sigui aquest irracional, antirracional o supraracional–, sinó de la més estricta passió. És per això que parlem de “*pathos del límit*”, perquè és precisament la passió la que designa la peculiar relació que Kierkegaard estableix amb el límit; una relació que, com veurem tot seguit, ens durà a concloure que, si bé Kierkegaard segueix Kant en la preocupació pel límit, la concepció d'aquell difereix d'allò més i part del seu desacord ve provocat per Hegel.³⁷¹

³⁷⁰ La dialèctica de la parella “dir” i “mostrar” i la relació del pensament kierkegaardian amb l'autor d'aquesta distinció és un tema tan suggeridor com ineludible en qualsevol estudi del límit. Abordaré aquesta qüestió en el capítol 4.

³⁷¹ La influència de Hegel en el pensament kierkegaardian ha estat a bastament estudiada pels especialistes. Tot i això, fins fa relativament poc, l'estudi d'aquesta influència se cenyia a una radical oposició entre els dos pensadors que acabava sovint essent tan estèril com poc rigorosa, o bé a l'inrevés, l'estudi d'aquesta influència se cenyia a una concepció tan comuna entre ambdós que, vist el pes de Hegel, Kierkegaard acabava engolint com a tematitzador d'un dels moments del sistema, a saber, el de la “consciència dissortada” (vegeu respecte a això: Mark C. Taylor; *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Oakland: University of California Press, 1980, pp. 8-22; en què l'autor fa una llambregada per la bibliografia secundària que tracta sobre aquesta polèmica relació). Niels Thulstrup, un dels primers especialistes en l'estudi de la relació de Kierkegaard i Hegel arriba a dir que ambdós “no tenen res en comú com a pensadors, ni pel que fa a l'objecte, propòsit o mètode; ni pel que fa als principis indisputables de cadascú” (*Kierkegaards forhold til Hegel...*, op. cit., p. 24). Aquesta afirmació és la tesi principal de l'estudi de Thulstrup, el qual fou considerat, fins fa ben poc i durant molts anys, la visió “estàndard” i canònica sobre la relació entre Kierkegaard i Hegel en la comunitat investigadora kierkegaardiana (cf. Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Nova York, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 1-44). Però, tot i que Thulstrup dona a conèixer al lector el força oblidat marc intel·lectual danès i el hegelianisme imperant de l'època, el seu estudi flaqueja a l'hora de tractar de la relació de Kierkegaard amb Hegel. Així, doncs, i en resposta a la duradora i poc productiva tendència de veure Kierkegaard com a pensador exclusivament anti-hegelià o hegelià, alguns estudiosos com ara Paul Ricœur (“Philosophie après Kierkegaard”, op. cit.), Merold Westphal (“Kierkegaard and Hegel” dins *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, op. cit., pp. 101-124), S. Crites (op. cit.), Mark C. Taylor (*Journeys to Selfhood*, op. cit.), George Pattison (*The Philosophy of Kierkegaard*, Kingston i Montreal: McGills-Queens University Press, 2005) i, sobretot, Jon Stewart (“Kierkegaard as Hegelian”, *Enrahonar*, op. cit.; *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit.), entre d'altres, han apostat per entendre la relació dins del marc del debat filosòfic, més que no pas dins de l'àmbit de la caricaturesca oposició i/o identificació entre pensadors. És justament Paul Ricœur, qui, en la pàgina 19 de la versió anglesa de l'article citat, ens obsequia amb la reflexió següent: “are they not both [Kierkegaard i Hegel] ranged on the same side, against all kinds of superficial rationalism –against the Enlightenment, the *Aufklärung*? [...] Would not a fractured dialectic be unthinkable without a philosophy of mediation? But on the other hand, could a philosophy of mediation ever be final? In this way, the conflict between Hegelian and Kierkegaardian dialectic becomes a dialectical figure in itself, a figure that needs to be understood in its own terms, as

Segons Kierkegaard, Kant i Hegel “sabien” del límit, però els en mancava la passió: al primer, perquè no hi lluitava, al segon, perquè acabava la lluita amb una enganyosa victòria:

La discussió kantiana d'un *an sich* que no pot ser assolit pel pensament és un malentès ocasionat pel fet de donar realitat a la realitat que estableix relació amb el pensament. Però conquerir aquest malentès amb l'ajuda del pensament pur és una victòria quimèrica (Pap. VI B 54).³⁷²

Tot i que Hegel posava fi a l'abstracció de l'*an sich* kantiana, el remei –sosté Kierkegaard– acaba essent pitjor que la malaltia. És cert que no solament cal parar esment en el límit, sinó que també *cal travessar* la “perdició” i “desesperació” que comporta el caràcter contradictori de la seva naturalesa.³⁷³ Això “sabia” Hegel i això era el que, de fet, expressava el suabi cada vegada que feia referència a la contradicció que hi havia tant en les idees com en les coses:

*Totes les coses són en si mateixes contradictòries [widersprechend] [...] la contradicció és l'arrel de tot moviment i vitalitat; solament en la mesura que quelcom té dins de si mateix una contradicció es mou, té impuls i activitat.*³⁷⁴

constituting a new structure of philosophical discourse”. Com constata Merold Westphal, en la relació de Kierkegaard i Hegel, “hi ha tanta apropiació com negació” (“Kierkegaard and Hegel”, op. cit., p. 101). Per a un recull bibliogràfic actualitzat sobre l'estudi de la relació de Kierkegaard amb Hegel, vegeu “Hegel: Kierkegaard's Reading and Use of Hegel's Primary Texts” dins *Kierkegaard and his German Contemporaries*, op. cit., pp. 152-165.

Com ja he assenyalat en la introducció, en aquest treball interpreto la relació de Hegel i Kierkegaard precisament des de la “figura dialèctica” de què parla Ricœur, és a dir, des del diàleg propi de la filosofia davant de dues diferents respostes a una mateixa problemàtica, justament, la del límit. I és que, com apunta amb encert Taylor, “the relationship between these two great dialecticians is itself thoroughly dialectical” (*Journeys to Selfhood*, op. cit., p. 12).

³⁷² En *Una ressenya literària*, Kierkegaard critica el seu temps precisament per raó de la seva manca de passió: “L'època present és essencialment *racional, reflexiva, desapassionada, superficial en el seu inflammat entusiasme i sensata en reposada indolència*” (SKS 8, 66).

³⁷³ PhG, p. 91.

³⁷⁴ WL, vol. 6, p. 74-75.

Per a Hegel, en efecte, la contradicció radicava en l'èsser mateix; però la seva dialèctica, com vèiem, tenia l'“impuls [*Trieb*]” de superar tota contradicció i d'elevarse, per bé que assumint-la, per damunt de tota diferència.³⁷⁵ Com constata Climacus en la *Postil·la*, “l'especulació admetia certament la paradoxa, però no s'hi detenia [*ikke staaende ved det*]” (SKS 7, 199); perquè la seva dialèctica anava sempre “més enllà”, en aprehendre qualssevol oposicions en una unitat superior. Recordem que el moment dialèctic era per a Hegel el fet inherent de la superació:

La reflexió és en primer terme un passar la determinitat aïllada i un referir-la de tal manera que, posada en relació, es manté fora d'això en el seu valor separat. La dialèctica, ben al contrari, és aquest passar *immanent* [*Hinausgehen*] en què s'exposa la unilateralitat i la limitació de les determinacions de l'enteniment tal com és, a saber, com la seva pròpia negació. Tot el finit és aquest superar-se a si mateix [*sich selbst aufzuheben*]. Per això, el dialèctic constitueix l'ànima mòbil del procedir científic cap endavant i és l'únic principi que confereix *connexió immanent i necessitat* al contingut de la ciència, de la mateixa manera que en ell resideix en general la vertadera i no extrínseca elevació sobre el finit.³⁷⁶

A diferència de Kant, que no admetia la contradicció sinó com a “aparença” o “il·lusió” d'una raó dialèctica, Hegel l'admet com “la pròpia i vertadera naturalesa de les determinacions de l'enteniment, de les coses i del finit en general”.³⁷⁷ És en aquest sentit que Kierkegaard es distancia de Kant per afirmar, juntament amb Hegel, la realitat de la paradoxa.³⁷⁸ Reiterem-ho, la paradoxa és per a Kierkegaard “una qualificació ontològica que expressa la relació entre un esperit cognoscent existent i la

³⁷⁵ Vegeu *Enz.*, §32, vol. 8, pp. 98-99.

³⁷⁶ *Enz.*, § 81, vol. 8, pp. 172-173.

³⁷⁷ *Enz.*, §48.

³⁷⁸ En aquest context, Hermann Schmitz apunta que “la paradoxa de Kierkegaard és la mediació i contradicció hegeliana” (*Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim Glan: Verlag Anton Hain, , 1957, p. 167).

veritat eterna” (SKS 20, 89 [NB:125]), o sia, una contradicció *real*, no tan sols aparent, de l’enteniment. És més, amb el concepte de passió, Kierkegaard s’adscriu radicalment a l’actitud del pensar especulatiu segons el qual aquest “manté fermament la contradicció i s’hi manté”:³⁷⁹ davant la paradoxa la raó no pot més que escandalitzar-se i sostenir amb fermesa la contradicció fins al punt d’esfondrar-se.

Ara bé, en aquest xoc que fa caure la raó –en el mateix escàndol (*σκανδαλον*) de la paradoxa– Kierkegaard no troba *l’impuls racional* d’elevant-se *en i des de* la contradicció, sinó la *passió existencial* de penetrar encara més profundament en la contradicció mateixa. Com deia Climacus, l’especulació admet certament la paradoxa, però no *s’hi* deté; puix que, en lloc de fer patent la contradicció en l’interior de l’existència, el que fa és emprendre la direcció contrària, i mira de comprendre-la en l’interior del pensament.

Altre cop la diferència rau més en “el com” que en “el què”. Kierkegaard es distancia de Hegel en tant que aquest assumeix la contradicció en el procés racional de l’esperit absolut, però s’hi manté fidel en l’anàlisi. En aquest sentit, el danès no està tan allunyat de Hegel com hom ha tendit a pensar, sobretot si tenim en compte el propi criticisme de Hegel al formalisme kantià i l’esforç de donar vida i concreció a l’abstracció del pensament.³⁸⁰ Si bé Kierkegaard segueix Hegel en la descoberta de la

³⁷⁹ WL, vol. 6, p. 76.

³⁸⁰ En aquest sentit, J. Stewart escriu que “Hegel is very aware of the pernicious aspects of reason and thus is best seen not as the last *Aufklärer* but rather as a forerunner of the so-called ‘irrationalist tradition’. Thus, the tradition that is inaugurated after Hegel is most accurately understood not as a new beginning or a radical break with the past but rather as something continuous with what preceded it” (“Hegel and the Myth of Reason”, *Owl of Minerva*, vol. 26, n. 2, 1995, p. 189. Vegeu també Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (Nova York, Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 582, i Walter Arnold Kaufmann, *Hegel: A reinterpretation*, Nova York: Doubleday, 1965, p. 290.

Tot i que la manera i l’objectiu de la filosofia de Kierkegaard és totalment diferent de la de Hegel, concordo amb la lectura d’Stewart, ja que moltes de les crítiques que fa Kierkegaard al romanticisme i a l’idealisme alemanys són, sabent-ho o no, prestades de l’alemany. Ambdós procuraven retornar la realitat concreta al pensament, tot i que de manera diferent: en el cas de Hegel, mitjançant la realitat de l’esdevenir de l’esperit, en el cas de Kierkegaard, mitjançant la realitat de l’esdevenir de l’existent.

realitat de la contradicció, la diferència rau en el fet que aquest acaba *donant raó* de la contradicció, mentre que aquell només en *dóna compte*.

Segons el pensar de Climacus, l'error de la filosofia especulativa en el seu intent de superar la "cosa en si" kantiana és precisament no adonar-se que "l'únic *an-sich* que no pot ser pensat és l'existència":

En comptes d'admetre que l'idealisme és correcte –entès de tal manera que es rebutjaria com a temptació tota la qüestió sobre la realitat (sobre un autoocultat *an sich*) en relació amb el pensament [...] en comptes de detenir la desviació de Kant, que posà la realitat en relació amb el pensament en lloc de referir-la a la realitat de l'ètic, Hegel anà certament més enllà, ja que es tornà fantàstic i superà l'escepticisme de l'idealisme mitjançant el pensament pur [...] L'ambigüitat d'"El Mètode" [hegelià] ja queda manifesta en la relació de Hegel amb Kant. Un escepticisme que confisca el mateix pensament no pot ser detingut pensant-lo a fons, ja que això es realitza pensant, i el pensament està de la banda de l'insurrecte. Ha de ser interromput. Replicar Kant dins del fabulós *Schattenspiel* del pensament pur és precisament no respondre'l. –L'únic *an sich* que no pot ser pensat és l'existència, davant de la qual el pensament no té res a fer. Però, com és possible que el pensament pur pogués cancel·lar aquesta dificultat, en ser abstracte? I bé, de què s'abstrau el pensament pur? De l'existència, en fi, del que se suposa que ha d'explicar (SKS 7, 299-300).

D'alguna manera, podríem dir que, enfront de Hegel, Kierkegaard esdevé un tipus de pensador kantianista per qui el dialèctic preval sobre l'especulatiu, desafiant tot intent de resoldre la dissonància en harmonia o la diferència en identitat. Ell mateix ho adverteix en un aclaridor *nota bene*:

No és difícil capir que, en cert sentit, el principi d'identitat és superior al principi de contradicció, n'és el fonament. Però el principi d'identitat és tan sols el límit [*blot Grændsen*] del pensament humà; és com el blau de les muntanyes, com la línia que l'artista anomena la línia base –el dibuix és el principal. En tant que visc en el temps,

el principi d'identitat és tan sols una abstracció. Per tant, res no és més fàcil que enganyar-se un mateix i els altres pensant en la identitat de tot, bo i abandonant la diversitat. Això no obstant, hom hauria de preguntar a aquesta persona com es comporta envers la vida, ja que en la identitat joestic més enllà del temps. El suïcidi és llavors l'única conseqüència ètica del principi d'identitat adherit al temps (SKS 18, 223 [JJ:261]).

En una entrada del diari JJ del mateix any, Kierkegaard constata que “la visió que veu la duplicitat de la vida (dualisme) és superior i més profunda que aquella que cerca la unitat o ‘endega estudis vers la unitat’ (expressió de Hegel respecte de l'esforç de la filosofia); la visió que veu l'etern com a *τέλος*, i la visió teleològica en general, és superior a tota immanència o a tot parlar sobre la *causa sufficiens*” (SKS 18, 202 [JJ 194]). La idea del dualisme com una visió de la vida indica una forma de contradicció que cap lògica no pot captar i que només pot ser superada per la passió existencial. Climacus hi concorda:

La identitat és el *terminus a quo*, però no el *ad quem* de l'existència. Un existent pot *maxime* assolir i contínuament està assolint la identitat abstraient-se de l'existència. Però com que l'ètica considera que cada existent és el seu esclau, li prohibeix absolutament emprendre aquesta abstracció en qualsevol moment. En lloc de dir que el principi d'identitat anul·la la contradicció, és la contradicció la que anul·la el principi d'identitat o, com Hegel diu tan sovint, deixa que “toqui terra” (SKS 7, 383-384).

Kierkegaard, doncs, no nega que no existeixi un sistema de l'existència, però constata que aquest sistema només ho pot ser “per a Déu [*for Gud*]”,³⁸¹ no per a un subjecte existent, perquè, com diu Climacus en mantes ocasions en la *Postil·la*, el

³⁸¹ Amb el benentès que no és un sistema tal com l'entendem nosaltres, ja que, com remarca Climacus tot trencant tot tipus de relació amb el pensament de Déu, “Déu no pensa, crea; Déu no existeix, és etern” (SKS 7, 303).

pensament de tot subjecte existent “ha de correspondre’s a l’estructura de l’existència” (SKS 7, 80):

L’existència mateixa és un sistema –per a Déu, però no ho pot ser per a cap esperit existent (SKS 7, 114-115). Ser l’espectador per qui *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* és solament per a Déu (SKS 7, 131). La identitat del pensament i l’èsser (subjecte i objecte, veritat com a objectivitat) és solament per a Déu (SKS 7, 173-176). Tenir l’explicació de la paradoxa de la fe cristiana, de tal manera que deixi de ser paradoxal és solament per a Déu (SKS 7, 194-195; 511-512).³⁸²

Així que en comptes de posar la dialèctica de Hegel del revés, com fan Feuerbach o Marx, per exemple, el que fa Kierkegaard és posar-la “cap endins”, com diu Hannay.³⁸³ Més enllà del fet polèmic que el danès interpreti bé o malament Hegel,³⁸⁴ hom convé a afirmar que el que fa Kierkegaard respecte de la dialèctica hegeliana és transposar-la de l’esfera de l’essència –de l’esfera abstracta del *sub specie aeterni*,

³⁸² Merold Westphal, “Kierkegaard and Hegel”, p. 117.

³⁸³ “Turning Hegel outside-in” en *Kierkegaard*, op. cit., pp. 19-53. Malgrat la constant oposició a Hegel i al seu sistema, Kierkegaard hi està profundament influït. Ell mateix confessa deure-li molt, a Hegel (Pap. X6 B 128), i haver estat, fins i tot, un “ximple hegel·lià” (SKS 24, 32 [NB21:35]). Vegeu també SKS 26, 273 [NB33:34]; Pap. VI B 35, 24). Com apunta Wilhelm Anz, l’idealisme alemany proporcionà a Kierkegaard el marc intel·lectual amb què treballar, tal com posa de manifest la tirallonga de categories que el danès obté de Hegel: existència, paradoxa, dialèctica qualitativa i quantitativa, reflexió de l’angoixa, instant, transició, salt, decisió, síntesi, contradicció, idea, finit/infinit, possibilitat/realitat, si mateix, esperit, personalitat, història, etc. (“Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie” dins *Søren Kierkegaard*, Heinz-Horst Schrey (ed.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 175). Per la seva banda, Dietrich Ritschl comenta que Kierkegaard no hauria atribuït tanta importància a la crítica i a l’oposició de Hegel si ell mateix no hagués trobat en el pensament de l’alemany les seves pròpies qüestions i reconegut en ell uns objectius similars (“Kierkegaards Kritik und Hegels Logik” en dins *Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 241).

³⁸⁴ Nombrosos especialistes en Hegel, com ara Hermann Schmitz, Jean Hyppolite, Jean Wahl i Ramon Valls Plana, entre d’altres, han acusat Kierkegaard d’haver-lo entès malament o de crear una “caricatura” del seu pensament. Marc C. Taylor assenyala, per exemple, que la categorització de Hegel com a filòsof de la identitat és un malentès. Hegel, de fet, “walks the fine line between the extremes of undifferentiated monism and abstract dualism or pluralism” (*Journeys to Selfhood*, op. cit., p. 147). Lars Bejerholm remarca, per la seva banda, que Kierkegaard esguarda Hegel i el hegelianisme com a més o menys sinònims i que aquest és el motiu de moltes confusions, com ara el cas de la teoria sobre la correspondència entre forma i contingut (“*Meddelelsens Dialektik*”: *Studier i Søren Kierkegaards teorier om språk, kommunikation och pseudonymitet*, Copenhagen: Munksgaard, 1962, p. 307).

com sol dir ell tot reescrivint la sentència d'Espinoza³⁸⁵ a l'esfera ètica de l'existència, a l'esfera concreta de l'individu. La dialèctica no és per a Kierkegaard una manera d'entendre la realitat, sinó el problema i la plenitud de l'existir humà: "l'existència implica una tremenda contradicció, de la qual el pensador no pot abstraure's sinó en la qual té la tasca de romandre" (SKS 5, 320). Kierkegaard continua en l'anterior *nota bene*:

Des que visc, que visc en contradicció, perquè la vida és contradicció. D'una banda tinc la veritat eterna, de l'altra, l'esdevenir de l'existència [*Tilværelse*], la qual cosa l'ésser humà no pot penetrar, ja que caldria que fos omniscient. L'enllaç d'unió és la fe (SKS 18, 223 [JJ:261]).³⁸⁶

Com indicava més amunt a tall de nota, Haufniensis exclou la lògica del problema de l'esdevenir de l'existent. La distinció entre el moviment abstracte de la lògica i el moviment real de l'existència és present en l'autor d'*El concepte d'angoixa*, i també hi és la idea de la negació dialèctica hegeliana com a resultat de la confusió entre negació i contraposició. Recordem i llegim amb més extensió el text de Haufniensis:

En la lògica no ha d'*esdevenir* [vorde] cap moviment, perquè la lògica és, i tot el que és lògic solament *és*, i aquesta impotència de la lògica és la transició del que és lògic a l'esdevenir en què fan aparició l'existència i la realitat [...] Tot moviment, en la mesura en què vulguem, per un instant, fer servir aquesta expressió, és un moviment

³⁸⁵ *Sub specie aeternitatis* (Spinoza, *Ethica*, V, XXIII).

³⁸⁶ En certa manera, Kierkegaard existencialitza aquí els conceptes hegelians i, en aquest sentit, comet la barbaritat que crítica dels seus contemporanis, a saber, usar els conceptes de Hegel en la religió. No se suposa que fa el mateix Kierkegaard? Si s'hagués quedat en el discurs sí. Però, com hem vist, i veurem més extensament en el capítol 4, l'estratègia discursiva del danès com a escriptor apunta a sortir-se del propi discurs (per mitjà de la contradicció, la revocació, la pseudonímia, etc.), a reduplicar en l'existència allò que, amb massa llicències, diu en el text. És, per tant, el desplaçament cap a l'existència que *opera* l'obra kierkegaardiana allò que exculpa Kierkegaard d'existencialitzar els conceptes hegelians i el fa diferent dels seus contemporanis. Convé remarcar, a més, que qui ho fa no és Kierkegaard sinó els pseudònims i és per això que és d'extrema importància parar atenció a l'aspecte retòric del seu pensament; sense aquest, hom es perd en postures parcials i no arriba a llegir mai el missatge que hi fa, justament, sentit.

immanent, el que en un sentit més profund no és cap moviment; d'això hom pot fàcilment convèncer-se si considera que el mateix concepte de moviment és una transcendència que no pot tenir lloc en la lògica. El negatiu és, doncs, la immanència del moviment, és l'evanescent, el superat. Quan tot succeeix d'aquesta manera, no succeeix res, i el negatiu acaba essent un fantasma. Això no obstant, precisament per fer que succeeixi alguna cosa en la lògica, el negatiu passa a ser quelcom més, passa a ser allò que produeix la contradicció, no una negació, sinó una contra-posició. El negatiu no és, doncs, el mutisme del moviment immanent, és l'"altre necessari", el que certament pot ser per a la lògica summament necessari per posar en marxa el moviment, però allò que el negatiu no és (SKS 4, 320-321).³⁸⁷

En la "tríada" hegeliana, la síntesi conserva i suprimeix alhora la diferència entre la tesi i l'antítesi. Aquesta doble activitat, preservada en el terme *aufheben*, és emfasitzada per Hegel de la manera següent: "en l'ambivalència d'aquest terme hom pot reconèixer-hi l'esperit especulatiu de la llengua, que va més enllà de la simple alternativa 'o... o' pròpia de l'intel·lecte".³⁸⁸ Per la seva banda, Constantin Constantius elogia també l'esperit de la llengua; en el seu cas, però, de la llengua danesa i per emfasitzar un altre concepte, el de repetició [*Gjentagelsen*]:

La repetició és la nova categoria que cal descobrir [...] en el fons, la repetició és allò que, erròniament, ha estat anomenat 'mediació'. És increïble quanta gala ha fet a la filosofia hegeliana de la mediació, i quanta claca estúpida s'ha cobert de glòria i d'honor sota aquest emblema. Hom hauria d'intentar, més aviat, meditar la mediació i fer un xic de justícia als grecs [...]. Mediació és un mot estranger, repetició és un mot danès i felicito la llengua danesa per aquest terme filosòfic. En el nostre temps hom no explica ni com apareix la mediació, ni si resulta del moviment dels moments dobles, ni de quina manera el que és prèviament ja està inclòs en aquells o bé si és quelcom nou que intervé, i si és així, de quina forma. En aquest sentit, la reflexió

³⁸⁷ Cal tenir en compte que Hegel fa servir l'expressió "l'altre" i no la de "el necessari altre" (cf. WL, vol. 6, 218).

³⁸⁸ Enz., vol. 8, p. 203-205. Vegeu la definició que del terme *Aufheben* dona Hegel en WL, vol. 5, p. 113-115. També l'estudi de B. C. Birchall, "Hegel's Notion of Aufheben", *Inquiry*, vol. 24, 1981, pp. 75-103.

grega sobre el concepte de κησις, que respon a la categoria moderna de “transició” és en bona mesura a tenir en compte (SKS 4, 25).³⁸⁹

Pel que fa al mot *aufheben*, Climacus replica amb no poca ironia:

Hi ha una expressió senzilla i popular amb la qual es designa humorísticament l'impossible: tenir la boca plena de farina i bufar al mateix temps. Aquest és més o menys el joc de mans que du a terme l'especulació en utilitzar una paraula que significa igualment el seu contrari (SKS 7, 203).

Amb la mateixa sorna d'aquests dos pseudònims, Kierkegaard es refereix al tempo del vals de la filosofia hegeliana: “el sistemàtic *ein, zwei, drei*” (SKS 7, 326) i, un altre pseudònim, Vigilius Haufniensis, parla de “l'incansable negatiu actiu” i dels “dominis del moviment” que han convertit la lògica de Hegel en un “miracle” que dona “peus als pensament lògics per caminar” (SKS 4, 320-321).

D'aquesta manera, és a dir, de manera “poc seriosa” o, millor dit, des de la seriositat de la pròpia ironia,³⁹⁰ Kierkegaard es referma en l’“o... o” com l'única i veritable expressió de la dialèctica de l'existència, sense el qual no és possible, d'altra banda, l'ètica, ni les categories de decisió i elecció pròpies de la llibertat.³⁹¹ Contra la continuïtat ascendent del sistema, el danès hi confronta la dialèctica de la vida.³⁹²

Escriu el Jutge Wilhelm de *O això o allò*:

³⁸⁹ Traducció de Begonya Sáez en *Repetició*, Barcelona: Edicions 62, 1992 (aquí i en endavant).

³⁹⁰ Com apunta Climacus en la *Postil·la*, la seriositat no està renyida amb el còmic (cf. SKS 7, 264; 339-341).

³⁹¹ Escriu Kierkegaard en els diaris NB: “El sistema ‘avança amb necessitat’, això diuen. I fixa't tu, així no pot mai, ni per un sol moment, avançar ni mitja polzada més del que avança l'existència, que avança amb llibertat” (SKS, 24, 192 [NB22:161]).

³⁹² Amb referència al títol de l'obra *O això o allò*, Climacus al·ludeix en la llambregada per la literatura danesa de la *Postil·la* a “la polèmica indirecta que té el llibre contra el pensament especulatiu” (SKS 7, 229). Una polèmica que també es fa evident en la ressenya que J. L. Heiberg, literari, dramaturg i introductor del hegelianisme a Dinamarca, féu del llibre quan hi escrivia: “Però què significa el títol del llibre? El segon volum és absolut, aquí no hi pot haver el menor dubte d'un o... o, i el llibre, lluny de

si s'admet la mediació, aleshores no hi ha elecció absoluta, i si no hi ha tal, aleshores no hi ha *enten-eller* absolut. Aquesta és la dificultat; amb tot, crec que aquesta radica en el fet de confondre entre si dues esferes, la del pensament i la de la llibertat. Per al pensament, la contradicció no existeix, aquesta passa a l'altre i amb això es troba en una unitat superior. Per a la llibertat la contradicció existeix, atès que aquesta l'exclou (SKS 3, 169).

La dialèctica especulativa de Hegel considera l'existència d'acord amb el seu "ésser [*væren*]", mentre que la dialèctica existencial de Kierkegaard la considera d'acord amb el seu "esdevenir [*vorden*]". En la primera, hom no troba contradiccions sinó només la unitat de les diferències, en canvi, tan aviat com l'esdevenir, i no l'ésser, pren el focus d'atenció l'"o... o" de la segona apareix. Escriu Climacus:

Una persona pot *ser* [*være*] *ambdues* coses, bona o dolenta, de la mateixa manera que es diu que un ésser humà té tendència tant cap al bé com cap al mal, però hom no pot *simultàniament* tornar-se [*vorde*] bo o dolent" (SKS 7, 383).

És més, una de les raons per les quals Climacus critica Hegel i el seu sistema és pel fet de "no tenir una ètica" (SKS 7, 116), per no "detenir-se" en la paradoxa i *interessar-se* (*inter-esse*) existencialment en la pròpia paradoxa:

Així, mentre el sistema Hegelià avança distretament fins a arribar a convertir-se en un sistema de l'existència, i el que és més, es conclou – sense tenir una ètica (que és precisament on l'existència té el seu lloc), aquesta filosofia tant més simple, que es proclama d'un existent a l'altre, es proposa a exposar particularment l'ètic (SKS 7, 116).

refutar la proposició que la llei de contradicció és superada, és, per contra, una prova més de la seva correcció" (Johan Ludvig Heiberg, "Literær Vintersæd", *Intelligensblade*, vol. 2, n. 24, 1843, p. 292).

El pensament de Hegel és “desinteressat” (SKS 7, 30, 140-1, 275, 285, 288, 290) – repeteix incessantment Climacus–, conrea una actitud de neutralitat respecte de les qüestions que investiga, fins i tot quan les qüestions són de vital importància per a l’existència del pensador;³⁹³ heus aquí per què el titlla de “pensament sense pensador”, car “ho ignora tot excepte el pensament, i només el pensament és, i és en el seu propi medi” (SKS 7, 303).³⁹⁴ A parer de Climacus, Hegel reemplaça l’ “o... o” de l’ètica amb un amoral ‘i...i’” (cf. SKS 7, 364-5, 370, 372):

Vist objectivament no hi ha cap decisió absoluta, i així és objectivament cert que la diferència entre el bé i el mal és superada, juntament amb el principi de no-contradicció, i amb ella també la diferència infinita entre veritat i mentida (SKS 7, 186).

En el sistema hegelian, el negatiu és certament un passatge ineludible, però un passatge que ja porta en el seu si la pròpia superació.³⁹⁵ En Kierkegaard, en canvi, la categoria de passatge és ella mateixa “una ruptura amb la immanència, un salt” (SKS 7, 269), però,

³⁹³ El desinterès és, al cap i a la fi, l’actitud metafísica del filòsof. En *De Omnibus* podem arribar a llegir que “tot coneixement sistemàtic és desinteressat [*interesseløs*]” (SKS 15, 57). No obstant això, Kierkegaard no critica aquesta actitud filosòfica per si mateixa, sinó en tant que atempta contra l’ètica i encobreix la pròpia condició de l’existent. Com apunta Laura Llevadot en “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: el lugar de lo ético en el pensamiento existencial”: “si la ética protesta contra el saber es porque el saber, el conocimiento objetivo, ocupa la existencia del individuo en lugar de hacer que éste se ocupe de la propia existencia. De un lado, el saber objetivo hace del hombre un contemplador (*Betrægter*), pues allí donde el hombre está ocupado en indagar y coleccionar verdades objetivas, aptas para ser contempladas, éste renuncia a la acción, que es el verdadero marco de realización de la ética” (*Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41, 2008, p. 91). Per això, Kierkegaard diu que “tota vida individual és incommensurable respecte del concepte [*Begrebet*]; el sobirà bé no pot ser aleshores viure com a filòsof” (SKS 27, 269 [Papir277:2]). Sòcrates, però, n’és una excepció i sempre se salva del rebuig kierkegaardian a l’actitud neutral del filòsof. En ell, com diu Climacus en la *Postilla*, la comprensió ètica és sempre la qüestió principal: “Sòcrates era certament un subjecte pensant, però li era indiferent tot saber que no fos el saber ètic al qual donava una importància infinita, per tal com concerneix el subjecte existent infinitament interessat en la seva existència (SKS 7, 289).

³⁹⁴ Climacus distingeix el pensament abstracte d’aquest pensament sense pensador, en tant que aquell sí que forma part de l’activitat d’un pensador finit que estableix relació amb l’existència. El pensament grec hi és escollit com a exemple: “Filosofar a Grècia era un acte; per tant, el que filosofava era una persona existent. Sabia poc, però el poc que sabia ho dominava, perquè se n’ocupava dia i nit” (SKS 7, 302).

³⁹⁵ Vegeu nota 93.

alerta, un salt que no és obert a cap anàlisi intel·lectual, sinó que és “una *μεταβασις εις αλλο γενοσ* amb què hom rebenta tota progressió de la raó i defineix una novetat qualitativa, però una novetat *αλλο γενοσ*” (SKS 22, 40 [NB11:63]).³⁹⁶ És a dir, que la transició kierkegaardiana és enigmàtica, no reduïble a la lògica de la immanència, sinó que “és qualitativament dialèctica i no permet una transició aproximativa” (SKS 7, 100).

Escriu Kierkegaard en el diari JJ:

Tot consisteix a diferenciar absolutament entre la dialèctica quantitativa i la qualitativa. Tota la lògica és dialèctica quantitativa, o dialèctica modal, car tot és i la totalitat és un i el mateix. La dialèctica qualitativa pertany a l'àmbit de l'existència (SKS 18, 303 [JJ:492]).

En aquest sentit, el límit és *també* un punt de passatge en Kierkegaard, un moment de negació pel qual la raó *ha de passar* i no aturar-s'hi com en Kant,³⁹⁷ però que, a diferència de Hegel, no condueix *necessàriament* a elevar-se i a tocar el cel “a força de sil·logismes” (SKS 17, 277 [DD:203]), sinó a caure *repetidament* en el més profund dels abismes.³⁹⁸

La dialèctica kierkegaardiana no és continuadora com la dels seus predecessors, sigui en la línia del *regressus* (Kant) o del *progressus* (Hegel), ja que, en lloc de fugir

³⁹⁶ Val a dir que l'expressió de “salt qualitatiu” és pròpiament hegeliana. És el mateix Hegel qui, en afirmar una dialèctica entre la quantitat i la qualitat, caracteritza el canvi qualitatiu de “salt [*Sprung*]” (Enz., §35, vol. 8, p. 102). No obstant això, Kierkegaard acusa Hegel de parlar del salt en termes purament quantitativs i de fer servir, per tant, el salt en la lògica (cf. SKS 4, 337). Lluny de tal cosa, el pensador danès empra el salt en l'àmbit de l'existència i, redoblant la seva ironia, no solament critica el concepte hegelian, sinó que, a més a més, l'utilitza per anar contra Hegel o, millor dit, contra tots aquells que, amb el fi d'explicar l'existència, (mal)apliquen la lògica hegeliana. Respecte a això, escriu Haufniensis: “El concepte mateix de moviment és una transcendència que no pot tenir cabuda en la lògica” (SKS 4, 320).

³⁹⁷ Com escriu Paul Guyer, “in Hegel's eyes Kant was thus a Moses who brought philosophy to the border of the promised land but could not cross the Jordan into absolute knowing” (“Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism” dins *The Cambridge Companion to German idealism*, Karl Ameriks (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 34).

³⁹⁸ Kierkegaard escriu que “Hegel és un Johannes Climacus que no escala els cels com els gegants, saltant muntanyes i muntanyes, sinó que *entra* en ell a força dels seus sil·logismes” (ídem).

cap enrere (anàstasi) o cap endavant (catàbasi) en la contradicció, el que fa és assumir-la amb “la màxima passió subjectiva possible” (SKS 7, 523) i obrir-la a una nova dimensió (metàbasi). Com escriu Climacus en la *Postil·la*, “el dialèctic és només decisiu si es posa juntament amb el patètic i fa que sorgeixi un nou *pathos*” (SKS 7, 505).³⁹⁹ La dialèctica kierkegaardiana s’erigeix, així, com la màxima potenciació de la dialèctica, car és “la segona potència [*den anden Potens*]” (SKS 20, 119 [NB:201]), o “el segon lloc [*paar andet Sted*]” (SKS 7, 506, 508), de la dialèctica: una dialèctica “per la qual [l’absolut] no es torna sofisticament relatiu (això és mediació), sinó per la qual l’absolut es distingeix com l’absolut per mitjà del dialèctic” (SKS 7, 477). La funció del dialèctic kierkegaardia no és reconciliar la contradicció ans “fer més clara la diferència [*udviser Forskjelligheden tydeligere*]”, diu Climacus (SKS 4, 257); separar, distingir, contrastar i diferenciar allò que només pot “posar junt” el *pathos* existencial (cf. SKS 7, 481-482). Dit d’una altra manera: en oposició a la de Kant i Hegel, la de Kierkegaard és una dialèctica que “reduplica” la negativitat de la dialèctica, això és, existeix en la contradicció que pensa i, justament per això, *la pateix i s’hi apassiona*.⁴⁰⁰ Es tracta ni més ni menys que d’una dialèctica que, en ensopegar amb allò que l’esfondra, amb allò

³⁹⁹ Per a una aproximació general del rol de la dialèctica en el pensament kierkegaardia, vegeu: Herman Diem, *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*, zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950; André Clair, *Pseudonymie et Paradoxe*, op. cit; David R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 35-70; Gregor Malantschuk, op. cit; Stephen N. Dunning, *Kierkegaard’s Dialectic of Inwardness: A structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton: Princeton University Press, 1985; i Jean-Denis Kraege, “La dialectique kierkegaardienne”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 118, 1986, pp. 47-66, entre d’altres.

⁴⁰⁰ En els diaris NB, Kierkegaard es presenta com un autor que precisament reix en la tasca de reduplicar el seu pensament i d’elevant la dialèctica a la segona potència: “Una cosa és ser perspicaç amb els llibres, l’altra és redoblar [*fordoble*] en l’existència el que és pensat. La primera forma del dialèctic és com un joc que es juga per no-res, simplement per jugar, la reduplicació [*Reduplicationen*] és com un joc en el qual el plaer es potencia en jugar per grans premis. La dialèctica dels llibres és simplement la del pensament, però la reduplicació d’aquest pensament és l’obrar en la vida. Però tot pensador que no reduplica [*ikke reduplicerer*] la dialèctica del seu pensament desenvolupa incessantment una il·lusió” (SKS 20, 119 [NB:201]). Vegeu també l’*Exercitació en el cristianisme*, en què Anti-Climacus parla d’una dialèctica semblant en el context del Déu-home com a signe de contradicció: “És un tipus estrany de dialèctica; que ell, totpoderós, es lligui a si mateix: i que ho faci de manera tan totpoderosa que se senti realment lligat, que pateixi les conseqüències d’haver decidit, amorosament i lliurement, fer-se un ésser humà individual –fins en aquest punt fou seriós això de fer-se un ésser humà real” (SKS 12, 136).

que li és “la seva pròpia ruïna [*sin egen Undergang*]” (SKS 4, 243-244) i que només pot acollir en la seva absoluta insuperabilitat, s’obre a un nou *pathos* i es fa totalment “altra” (*den anden*).⁴⁰¹

La kierkegaardiana és, doncs, una dialèctica que s’eleva a “la segona potència [*den anden Potens*]” en un doble sentit del terme: en primer lloc, perquè té una *altra potència*: la de ser capaç de mantenir-se *repetidament* en la negativitat i no reconciliar-se en un tercer positiu; i, en segon lloc, perquè és una *potència altra*, altra en i per al context de la lògica immanent del pensament, en tant que produeix un canvi en una altra cosa i provoca així que s’esdevingui quelcom de nou. D’aquí un concepte com el de “repetició” enfront del de “mediació”, perquè, com explica Constantin Constantius en la seva obra homòloga, “la dialèctica de la repetició és ben senzilla, car allò que es repeteix ja ha estat, ja que altrament no podria repetir-se; però justament allò que ja ha estat fa que la repetició sigui quelcom nou” (SKS 4, 26). Ara bé, en què consisteix realment aquesta “segona” o “altra” potència de la dialèctica kierkegaardiana? Climacus respon en la *Postil·la*:

La dialèctica en la seva veritat és un complaent poder servicial que descobreix i ajuda a trobar a on són l’absolut objecte de fe i l’adoració, a on l’absolut –a saber, allí on la diferència entre el coneixement i el no coneixement s’esfondra en l’absoluta adoració de la ignorància, allí on l’oposició de la incertesa objectiva tortura la certesa apassionada de la fe, allí on la disputa entre allò que és just i allò que és injust s’esfondra en l’absoluta adoració de la submissió absoluta. La dialèctica per si mateixa no veu l’absolut, però guia l’individu cap a ell, i diu: aquí ha de ser, ho garanteixo; sempre que adoris aquí, adoraràs Déu. Però l’adoració no és en si mateixa dialèctica. La dialèctica que fa mediació és un geni frustrat (SKS 7, 444-445).

⁴⁰¹ Vegeu nota 325.

La veritat és que no se m'acut millor fragment per expressar la dialèctica del *pathos* del límit kierkegaardia. L'espai que Climacus descriu com el lloc de l'objecte absolut de la fe i l'adoració és justament l'àmbit del límit –en la “diferència”, l’“oposició” i la “disputa”– i del *pathos* –en l’“esfondrament” i la “tortura”. Així mateix, la definició de la dialèctica com a poder que guia cap a l'absolut, però que no el veu ni l'adora, és anàloga a la temptativa de veure la negativitat del límit com a condició *sine qua non*, però no suficient, d'una possible relació amb la transcendència. Però, en aquest fragment, Climacus ens brinda, a més a més, una definició ben significativa de l'estructura i funció de la nova forma, negativa i existencial, de dialèctica kierkegaardiana. Segons el pseudònim, “la dialèctica que fa mediació és un geni frustrat”, perquè la genialitat de la dialèctica rau precisament en l'equilibri de forces, és a dir, en el fet que cap de les dues guanyi o es reconciliï en una de tercera. És només en aquest sentit que la dialèctica és “guia” en el camí cap a l'absolut, en la mesura en què l'individu es manté fermament en la contradicció i abraça la passió com l'única resposta possible. La dialèctica hegeliana, per contra, fa de l'oposició de forces un moment a superar; la seva, és una “dialèctica que fa mediació”, perquè elimina la tensió i el conflicte a favor d'una més harmoniosa i pacífica “unitat d'oposats”. La dialèctica hegeliana és, en paraules de Climacus, un “geni frustrat”, perquè, segons aquest autor, ha perdut allò que tenia de més genial, a saber, la demolidora contradicció.⁴⁰²

⁴⁰² És interessant d'assenyalar aquí com alguns autors, com Jean Wahl (*Études Kierkegaardiennes*, París: Vrin, 1967, p. 166) o Terry Pinkard (*Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 70), han vist en Kierkegaard l'assumpció del paper de la “consciència dissortada” de la fenomenologia hegeliana, tot i que invertida, és a dir, posant-la com a estadi final de l'única existència humana possible. Tot i que aquesta pugui ser una lectura suggeridora pel que fa a les relacions que s'estableixen entre els pensaments de Kierkegaard i Hegel, té l'ineludible defecte de considerar Kierkegaard com un pensador sotmès al sistema hegelia, és a dir, com a mer moment o etapa de la fenomenologia hegeliana, més que no pas com un autor amb estatus propi per dialogar amb Hegel –tal com el prefereixo llegir aquí.

No sense certa ironia, Climacus critica Hegel pel fet de no haver estat prou dialèctic (cf. SKS 7, 10), per no haver tingut la suficient elasticitat per *existir entre* els termes de la contradicció –o sia, en el límit; per no romandre *repetidament* en el “camí negatiu” de la veritat, més que en la veritat mateixa (SKS 1, 356).⁴⁰³

Per a Hegel, així com també per a Kierkegaard, el límit és una “transició [Übergang]” necessària en el camí de la veritat. Però, com hem vist, la transició és en Kierkegaard també ocàs; la qual cosa significa que la comprensió de la veritat *té lloc en i des de* la no-veritat o en la veritat de la no-veritat, com explica Climacus en la *Postil·la* (SKS 7, 189ss.); és a dir, *en* el límit (*Grenze*) de la veritat mateixa, ni més ençà ni més enllà. Com escriu Kierkegaard a propòsit de la “dialèctica merament negativa [*blot negative Dialectik*]” de Sòcrates (SKS 1, 186), l’activitat d’aquesta dialèctica està justament situada entre els dos extrems, i el seu valor s’exerceix en la divisió:

En efecte, mentre que la dialèctica pròpiament filosòfica i especulativa és unificant, la dialèctica negativa, com que renuncia a la idea, és un mediador que no cessa de fer transaccions en una esfera més baixa, o sia, que és desunificant (SKS 1, 201).

Kierkegaard anomena “*desultiva*” aquesta darrera dialèctica en tant que la idea hi actua com un cos dur que no pot penetrar i del qual s’aparta amb un salt: “fins i tot la fixació recomanada per Sòcrates consisteix a fixar el problema, però no a resoldre’l”

⁴⁰³ Pel que fa a la crítica de Kierkegaard a la dialèctica hegeliana, vegeu Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., pp. 397-411, 573-578. També Theodor W. Adorno, *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1962 (*Kierkegaard. La construcción de lo estético*, Caracas: Monte Ávila Editoriales, 1969, pp. 145-148, 158-160), en què l’autor crítica i rebutja la “dialèctica de la identitat” o positivitat de Hegel a favor d’una entesa de la contradicció dialèctica com a “insolublement no-idèntica” o negativa en caràcter. En aquest estudi, Adorno considera que la paradoxalitat de la dialèctica kierkegaardiana és una “forma decaiguda de dialèctica” en tant que apel·la a un ésser extra social (Déu), més que a la pròpia reflexió crítica per resoldre les paradoxes del pensament; però, de fet, en tant que afirma poder “pensar en contra del pensament”, com una possible definició del dialèctic (ibídem, p. 141), està més a prop de Kierkegaard del que es pensa.

(SKS 1, 201n.), diu Kierkegaard.⁴⁰⁴ Sobre els dos tipus de dialèctica que operen en l'obra de Plató, escriu en *Sobre el concepte d'ironia*:

Hi ha una dialèctica que, en constant moviment, no cessa de vetllar per impedir que la interrogació es deixi engalipar per una percepció fortuïta, que sempre i incansablement es disposa a aboiar el problema quan s'enfonsa, que, en suma, sempre se'n surt per mantenir el problema en suspens, i que per això i en funció d'això mateix busca resoldre'l. Hi ha una dialèctica que, partint de la idea abstracta, vol fer que aquesta es desplegui en determinacions més concretes, una dialèctica que vol construir la realitat amb la idea (SKS 1, 173).

Pel que fa a quina de les dues pertany a Sòcrates, el danès no en dubta gens ni mica: “ha de ser la primera” (SKS 1, 173-174), la característica de la qual és la dialèctica pel que concerneix la seva activitat *negativament alliberadora* (SKS 1, 174), de la mateixa manera que hem vist que ho era la ironia pel que fa a la seva *tendència total* (ídem). Recordem que Sòcrates posseïa *solament* “la idea de la dialèctica [*Dialectikens Idee*]” (SKS 1, 218), i que, per això, en lloc de tranquil·litzar la negativitat d'una manera especulativa, la tranquil·litzava en funció de “l'eterna intranquil·litat que el feia reprendre [llegiu “repetició”] el mateix procés en cada individu particular” (SKS 1, 223). És interessant de remarcar aquí la metàfora de “rei sense regne [*Konge uden Land*]” (SKS 1, 186) que fa servir Kierkegaard a l'hora de definir Sòcrates i la seva dialèctica,

⁴⁰⁴ Darío González ofereix una interessant nota de traducció del terme “desultiva”: “En danés: *desultorisk*, del llatí *desultor*: jinete que exhibe la habilidad de saltar de un caballo a otro en pleno movimiento; también, individuo inestable en sus relaciones amorosas” (*Sobre el concepto de ironia en Escritos de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 348, nota 238). En aquest sentit, Sòcrates apareix en *Sobre el concepte d'ironia* “com algú que està a punt de saltar cap a algun lloc, però que salta a cada instant no ja cap a una altra cosa, sinó cap a un costat i de tornada cap a si mateix” (SKS 1, 214). La imatge de Sòcrates com a dialèctic és la d'un interminable vaivé, un moviment alternatiu en dos sentits oposats. Com ha definit Paul Foulquié, “La pensée (socratique) est un va-et-vien incessant du particulier au général et du général au particulier, du concret à l'abstrait et de l'abstrait au concret” (*La dialectique*, París: Presses Universitaires de France, 1976 [1949], p. 18). El mateix vaivé existencial d'un ésser que, com a síntesi de dos mons totalment heterogenis, té la tasca de realitzar-se justament com a frontera, no més. Vegeu capítol 3.

car és la mateixa que empra, més tard, Haufniensis a l'hora de definir-se a si mateix com a escriptor:⁴⁰⁵

Ningú no negarà que aquesta és una caracterització de la dialèctica merament negativa, dialèctica que roman sempre en si mateixa sense exterioritzar-se en les determinacions de la vida o de la idea, i que per això gaudeix certament d'una llibertat que es desposseeix de les cadenes que la continuïtat imposa, dialèctica que, en la seva abstracció, és un mer poder, un rei sense regne que s'alegra en la sola possibilitat de renunciar a tot en l'instant en què sembla posseir-ho tot, si bé tant la posició com el renunciament són il·lusoris [...] (SKS 1, 186).

Pàgines més enllà, el nostre autor continua amb la mateixa metàfora, bo i adjudicant a Hegel, però, “una monàrquica mirada” (SKS 1, 266), amb la qual assolir, per contra, “la dialèctica de la idea [*Ideens Dialectik*]” que Sòcrates no tenia, tal com aquell mateix l'entenia en Plató.⁴⁰⁶ Escriu Kierkegaard en *Sobre el concepte d'ironia*:

Hegel capta i comprèn la història en les seves grans formacions [...] una vegada que els fenòmens estan llestos per la desfilada, tanta és la seva pressa i tanta la importància que dóna al seu lloc de comandant general de la història universal, que no té temps més que per a fer-hi lliscar una monàrquica mirada (SKS 1, 266-267)

Lluny de “guiar-nos cap a l'absolut” (SKS 7, 445) en i des de la negativitat del límit, Hegel ens hi planta directament. Ell mateix sembla apuntar-ho quan diu que l'objectiu de la *Fenomenologia* és el de brindar al lector una “escala” amb què poder ascendir a la

⁴⁰⁵ Vegeu l'últim apartat del capítol 3. Per a un altre ús de la metàfora, vegeu SKS 3, 240.

⁴⁰⁶ En *Sobre el concepte d'ironia*, Kierkegaard repassa l'exposició que fa Hegel de Sòcrates en *Les lliçons sobre la filosofia de la història* i en recupera algunes observacions que diu que són “*deixades a la seva sort*”, com, per exemple, la que distingeix dos tipus de dialèctica en els diàlegs de Plató, la socràtica i la pròpiament platònica: “P. 226: ‘La dialèctica en la seva determinació més elevada’ (aquella que resol les oposicions en l'universal, de tal manera que aquesta resolució de la contradicció és l'afirmatiu) ‘és la dialèctica pròpiament platònica’. P. 230: ‘Molts dels diàlegs no contenen més que dialèctica negativa; tal cosa és la conversa socràtica’” (ídem).

perspectiva científica, perspectiva per la qual l'esperit coneix la seva pròpia realitat.⁴⁰⁷ En Kierkegaard, en canvi, prendre consciència del límit és adonar-se que l'“escala” no condueix a cap més enllà sinó al més pregon dels abismes. Climacus substitueix, així, la concepció hegeliana de la necessària ascensió de l'Esperit al coneixement absolut, per una, igualment necessària, descensió de l'existència al coneixement del desconeixement de la paradoxa, a la veritat de la “no veritat”. Com suggereix la revocació del pseudònim del final de la *Postil·la*, rere l'últim esglaió no hi ha més que negativitat; una frontera infranquejable que exigeix del caminant una decisió, una resposta, un salt.⁴⁰⁸ És per això que qui hagi pujat exitosament l'escala de Climacus (en aquest cas, l'obra de la *Postil·la*) encara li mancarà el salt, perquè l'escala només serveix per a parar esment en la frontera i en la impossibilitat del seu traspàs.

És més, el fet que la frontera sigui infranquejable implica que el salt no és un desplaçament cap endavant, sinó cap enrere.⁴⁰⁹ Si el negatiu és en Kierkegaard “principi de moviment” és sempre en tant que és alhora també “força de repulsió”. De maneres diverses, i al llarg de tota la producció, Kierkegaard suggereix que la progressió cap a la veritat consisteix en un moviment regressiu, de manera que “tot pas vers l'ideal és un pas enrere, car el progrés consisteix justament a descobrir cada vegada més la perfecció de l'ideal –i, com a conseqüència,– la meua més gran distància envers ell” (SKS 22, 47 [NB21:67]).⁴¹⁰ Per tant, el salt no pot consistir en un moviment cap endavant –car no oblidem que no hi ha més sòl on “posar el peu” (SKS 2, 72-73) –, sinó que es tracta, més

⁴⁰⁷ PhG, p. 29.

⁴⁰⁸ En les últimes pàgines de la *Postil·la*, Climacus revoca l'obra dient que “el llibre no solament té un final, sinó una retractació” (SKS 7, 599). Tractaré més profundament sobre aquest tema en el capítol 4.

⁴⁰⁹ Vegeu també SKS 23, 346 [NB19:27]; SKS 24, 327 [NB24:13a]; SKS 24, 247-248 [NB25:32]; SKS 25, 30-31 [NB26:23].

⁴¹⁰ Vegeu també SKS 4, 425 / SKS 2, 275. És sobretot en l'*Exercitació del cristianisme* que Anti-Climacus descriu la invitació del cristianisme com una “empenta retroactiva” i la relació amb Déu de l'existent en termes de “parada” i “repulsió” (cf. SKS 12, 113; 127).

aviat, d'un *moviment en el repòs*, com suggereix Darío González,⁴¹¹ l'impuls del qual no és fruit d'una dialèctica medidora sinó *patètica*, en quant expressió del “pas [Gang]” que suposa l'“impàs [Udergang]” fronterer.⁴¹²

En un nota marginal dels seus quaderns d'apunts, Kierkegaard confirma que la “transició a l'infinit” consisteix en el *pathos* i afegeix:

aquesta transició és, de manera manifesta, una transició patètica [*pathetisk Overgang*], no dialèctica, car dialècticament no pot derivar-se res. Això és d'extrema importància. Una transició patètica pot ser assolida per tot aquell qui ho vulgui, perquè la transició a l'infinit radica en el *pathos*, sols demana coratge (SKS 19, 386 [Not13:8a]).

Així mateix, i en una altre notació, Kierkegaard assenyala que en la transició patètica “comença una dialèctica qualitativament diferent” (ibídem, 375 [Not12: 4]).

La paradoxa kierkegaardiana és, doncs, una dialèctica sense mediació. Una dialèctica el tercer terme de la qual és substituït per una dialèctica “fracturada”, per

⁴¹¹ En l'article “‘Act’ and ‘Occasion’. On the Ontological Structure of *Coming into Existence*” (*Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997, pp. 187-209), Darío González parla de la categoria del salt com un moviment en el repòs: “The actuality of the leap, the leap as *actus*, cannot be represented but as a sort of non-movement. The leap is in its representation a *state* more than a movement. The leap is a contraction of movement, the radical actuality of a movement that cannot develop itself in time [...] the existential act that Kierkegaard calls ‘a movement by virtue of the absurd’ is at the same time an act and a containment, a decision and an expectation, a movement of existence and an existence *in pausa*. The paradoxical use of these metaphors is no less clear in the Christian sphere: The answer to the Christian words of invitation consists in ‘the halt [*Standstopping*]’ before the inviter’ [...] Nobody ‘becomes’ a Christian without this halt. Nobody reaches ‘the secret of individual life’ without turning the ‘fluctuation of movement [*Bevægelsens Svingning*]’ into ‘a state [*Tilstand*]’” (pp. 190-191). Vegeu del mateix autor: *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne*, París: L'Harmattan, 1998, pp. 125-129.

⁴¹² El mot “impàs”, que prové del terme francès *impasse* i que no està recollit en la normativa catalana, expressa clarament el pas de la frontera en quant moment de traspàs i estancament alhora (im-pàs). Com deia Blanchot en el títol d'una de les seves obres, aquest és un *pas au-delà*, un pas (no) “més enllà”, fent el joc de paraules entre *pas* com a substantiu i *pas* com a adverbí de negació. *Le pas au-delà* és talment el pas de la frontera kierkegaardiana en tant que *negació* de la transcendència en el *pas* que transgredeix el límit, pas sense afirmació, neutralitat, pas que no és (*Le pas au-delà*, París: Gallimard, 1973, pp. 8, 26, 38, 135, 162, 167, 174) o, com diu en *L'écriture du desastre*: “*passivité, passion, passé, pas* (à la foi negation et trace ou mouvement de la marche)” (París: Gallimard, 1980, p. 33).

dos termes en dialèctica totalment irresolubles.⁴¹³ Una dialèctica de l'existència que s'oposa a la dialèctica del concepte (SKS 20, 34 [NB:31]), que no és quantitativa sinó qualitativa (SKS 18, 304 [JJ:492], SKS 7, 125; 131-132; 246), no medidora sinó patètica.⁴¹⁴ Per això mateix, lluny d'emprar les forces per reconciliar i pacificar la contradicció, el que fa aquesta peculiar dialèctica és encarar-la encara més; resistir i persistir en la contradicció mateixa per tal d'accentuar-ne la diferència i no deixar que l'abstracció del pensament la bandegi. Es tracta d'una dialèctica extremadament aporètica en què la negació és el que és “absolutament altre” de tota oposició, no simplement la seva diferència. Més que una doble negació hegeliana, el que implica la negació kierkegaardiana és la “reduplicació [*reduplikation*]” de tota negació: el pensament i l'ésser no són *ni* idèntics *ni* diferents; la diferència és infinita i absoluta, precisament pel fet de ser infinitament i absolutament diferent. Ho vèiem més amunt amb el concepte d'ironia, la negació és alhora “absoluta i infinita” (SKS 1, 87; 292) i no hi ha manera de mediar-la en el si de cap moviment racional.⁴¹⁵ Com apunta Stephen N. Dunning, “el mateix Kierkegaard és merescudament famós per defensar una dialèctica de la paradoxa. S'assoleix aquí una genuïna unitat, però una que, més que suprimir, accentua la contradicció entre els dos extrems”.⁴¹⁶ En això consisteix, segons Climacus, el contingut mateix de les *Engrunes*:

⁴¹³ Una dialèctica “sans *Aufhebung*” en paraules de Jean Wahl (*Études Kierkegaardiennes*, op. cit. p. 146), “une dialectique brisée, une dialectique non résolue à deux termes”, com diu Ricœur en “Kierkegaard et le mal” (*Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 13, 1963, p. 278).

⁴¹⁴ Fins i tot l'esteta de *O això o allò* és conscient d'aquesta dialèctica existencial: “Normalment es considera la dialèctica de manera força abstracta, es pensa gairebé sempre en els moviments de la lògica. La vida, tanmateix, ensenya de seguida que existeixen molts tipus de dialèctica, que quasi tota passió té la seva pròpia (SKS 2, 158).

⁴¹⁵ Tot i que l'expressió de l'“absoluta i infinita negativitat” prové de Hegel (vegeu nota 183), la negació esdevé sempre recíproca i relativa al seu oposat en el sistema hegelian, i també finita, en tant que s'hi conclou. La contradicció és en Hegel una tasca per al pensament, no per a l'existència.

⁴¹⁶ op. cit., p. 8.

La dificultat rau, abans de res, a mantenir amb fermesa la qualitativa dialèctica de la paradoxa absoluta i mantenir les il·lusions controlades. El que pugui ser, hagi de ser o sigui la paradoxa absoluta, l'absurd, l'incomprensible, depèn de la passió per mantenir dialècticament amb fermesa la distinció de l'incomprensible (SKS 7, 511).

Solament la passió pot assumir la dialèctica d'una veritat tan contradictòria com la de la paradoxa, i aquesta no és altra que la fe, el sùmmum de totes les passions. Com si hagués acabat de llegir *Temor i Tremolor*, Climacus apunta a la fe com el paradigma de tota resistència a la mediació hegeliana (SKS 7, 23-24). Ara bé, no a una fe que supera definitivament i d'una vegada per totes l'escàndol de la seva veritat –així com fan els especulatius amb la negació de la negació–, sinó a una fe que té l'escàndol com la seva negativa i *repetida* “possibilitat”, o sia, com a “límit [*som Grændse*]”. Tal com puntualitza Anti-Climacus en l'*Exercitació en el cristianisme*, escandalitzar-se és un obstacle per a la fe, però “la possibilitat de l'escàndol [*den Forargelses Mulighed*]” és el punt de passatge pel qual ha de passar tot cristià que es digni d'aquest nom:

Així com el concepte “fe” és una categoria pròpiament cristiana, així l'“escàndol” és una categoria pròpiament cristiana que guarda relació amb la fe. La possibilitat de l'escàndol és la cruïlla [*Skilleveien*], o com estar palplantat en la cruïlla [*som det at staae paa Skilleveien*]. De la possibilitat de l'escàndol es parteix o cap a l'escàndol o cap a la fe; però mai no s'arriba a la fe sense passar per la possibilitat de l'escàndol (SKS 12, 91).⁴¹⁷

Així com “la consciència del pecat” –i no el pecat mateix– és per a Climacus l'“expressió decisiva de l'existència religiosa” (SKS, 7, 243), la possibilitat de l'escàndol és per a Anti-Climacus la “condició essencial” de la fe (SKS 11, 196-200),

⁴¹⁷ Per a un estudi sobre la qüestió del sentit negatiu i positiu de l'escàndol en l'obra de Kierkegaard, vegeu Niels Jørgen Cappelørn, “Et forsøg på en bestemmelse af begrebet forargelse hos Søren Kierkegaard”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, vol. 38, 1975, pp. 197-229.

el correlatiu negatiu i dialèctic de tota vertadera existència cristiana. En parlar de Crist com a “signe de contradicció [*Modsigelsens Tegn*]”, aquest pseudònim constata que, així com passa amb la paradoxa, la possibilitat de l’escàndol és posada per Crist mateix, és ell qui posa l’obstacle ineludible i necessari per al camí de la fe; Crist és *simultàniament* el signe de l’escàndol i l’objecte de la fe. Encara més, Crist esdevé, segons Anti-Climacus, signe d’escàndol per tal de ser precisament objecte de fe (cf. SKS 12, 17; 38-39; 102). I és que el cristianisme no és, com hem vist, una recepció directe i objectiva de veritats i raons per creure, ans requereix una resposta per part de l’existent, una decisió que no es fa realment efectiva sense el límit que la fa possible, és a dir, si no s’esdevé abans el “xoc [*Anstød*]”, la “parada [*Standsnng*]”, la “col·lisió [*Collision*]” (SKS 12, 35; 94) o “la terrible resistència [*forførdelige Modstand*]” (SKS 7, 532) que atrau *inversament* el creient.⁴¹⁸

Si bé és cert que l’objectiu del cristianisme és atraure creients, aquesta és una empresa que s’ha de dur a terme, segons aquest pseudònim, de manera *inversa*, és a dir, repel·lint primer per atraure després o, millor dit, *repel·lint per tal d’atraure* (cf. SKS 12, 157). Com afirma Kierkegaard en els diaris, el cristianisme fa servir la repulsió com a “dinamòmetre de la interioritat” (SKS 18, 268 [JJ:381]; SKS 21, 101 [NB7:53]); així és com la possibilitat de l’escàndol *vigila* i es guarda del fet de prendre la fe en va o de manera superficial. Per bé que l’escàndol sigui el contrari de la fe, la “possibilitat de l’escàndol” és el “criteri negatiu” del fet que, humanament entès, el cristianisme és impossible, absurd, contradictori i completament heterogeni amb la manera de pensar i actuar de l’ésser humà; i això és i serà així mentre el creient existeixi. Escriu Kierkegaard:

⁴¹⁸ El rol de la possibilitat de l’escàndol és descrit per Anti-Climacus per mitjà de metàfores militars com “el guardià o l’arma defensiva de la fe” i “la repulsió” o “força repel·lent per la qual la fe pot esdevenir” (SKS 12, 113; 127).

Si, per exemple, crec en això o en allò altre perquè tot és possible per a Déu, on és l'absurd? L'absurd és la determinació negativa que assegura, per exemple, que no he passat per alt alguna possibilitat del terreny humà. L'absurd és l'expressió de la desesperació: que humanament no és possible – però la desesperació és el signe negatiu de la fe. El mateix passa amb l'escàndol i la fe: l'escàndol és el criteri negatiu que confirma la qualitat entre Déu i els homes, però el creient no està tanmateix escandalitzat; ell expressa justament el contrari de l'escàndol i, no obstant això, té sempre la possibilitat de l'escàndol com una categoria negativa (Pap. X6 B 78).

Tot i que la fe té una perspectiva positiva, tal com insinua el mateix Kierkegaard en la discussió amb Theophilus Nicolaus, aquesta no és aplicable en l'àmbit de l'existència. En el món, la font de la benaurança eterna només s'experimenta a través de termes negatius, de manera que la fe, el perdó dels pecats i la salvació eterna s'expressen a través de la possibilitat de l'escàndol, de la consciència del pecat i de la mort; justament *a partir i des dels* seus contraris; però, a diferència de Hegel, sense possibilitat de conciliació.⁴¹⁹

Per al creient el contingut de la fe no és absurd, però la visió positiva de la fe s'ajeu a l'altra banda de la frontera, on –reiterem-ho– no hi podem “posar mai el peu” (SKS 2, 72-73). La fe, per tant, es manté en tot moment en el reconeixement i la

⁴¹⁹ Sota el pseudònim Theophilus Nicolaus, Magnus Eriksson escrigué un polèmic pamflet contra la categoria de l'absurd de Johannes de silentio intitulat: “És la fe una paradoxa i ‘en virtut de l'absurd? Una pregunta motivada per *Temor i tremolor* de Johannes de silentio, resposta amb l'ajuda de les confidencials informacions del cavaller de la fe, per a la comú edificació de jueus, cristians i musulmans, pel germà del susdit cavaller de la fe, Theophilus Nicolaus”. En nom propi o sota el dels pseudònims Climacus i Anti-Climacus, Kierkegaard prepara una resposta en uns textos de 1849-1850 que finalment no són publicats (vegeu Pap. X6 B 68-82). En ells hi queda clarament palès que, malgrat que per al qui creu el contingut de la fe no és considerat absurd o paradoxal, l'absurd i la possibilitat de l'escàndol romanen com una possibilitat negativa *en* la fe, com una possibilitat de la fe mateixa: “Si crec, aleshores ni la fe ni el contingut de la fe són absurds. Oh, no, no – però entenc perfectament que per a la persona que no creu, la fe i el contingut de la fe siguin absurds, i entenc també que en el moment en què jo mateix no sóc en la fe, quan estic dèbil, tal vegada quan el dubte comença a remoure's dintre meu, aleshores la fe i el contingut de la fe comencen gradualment a tornar-se absurds per a mi. Però aquest podria ser el desig de Déu: perquè la fe –que hi hagi algú que la tingui o no la tingui– pogués ser la prova, l'examen, aquella fou embolcallada amb l'absurd i l'absurd fou format i configurat de tal manera que sols una força pot imposar-s'hi –la passió de la fe– i la seva humilitat, aguditzada pel dolor de la consciència del pecat” (Pap. X6 B 68).

superació de la possibilitat de l'escàndol, de manera que la fe no esdevé fe sense aquesta possibilitat: “L’adoració –que és l’expressió de la fe– significa també que s’erigeix la gran muralla de la infinita abismal diferència qualitativa entre Déu i l’ésser humà, per més que aquest sigui ja un creient; ja que la possibilitat de l’escàndol torna a ser enmig de la fe el moment dialèctic” (SKS 11, 239-240). En resposta a l’objecció de Theophilus respecte del concepte d’absurd de Johannes de silentio, Kierkegaard escriu:

La desproporció consisteix realment en el fet que Johannes de silentio està a un nivell superior com a penetrant, dialèctic i informat respecte de Theophilus Nicolaus, el qual vol corregir-lo. Theophilus Nicolaus manca de la necessària elasticitat dialèctica per garantir la seva passió de fe, una expressió negativa tan alta com la seva suposada fe. Això és, la seva fe és una definició molt inferior de la fe. Absurd i fe són inseparables, cosa que és necessària si és que hi ha d’haver amistat i si és que aquesta amistat ha de mantenir-se entre dues naturaleses tan diverses com les de Déu i l’ésser humà (Pap. X6 B 79).

Lluny de donar com a resultat el “mode positiu o especulatiu” de la raó hegeliana,⁴²⁰ el salt qualitatiu que resulta de la dialèctica kierkegaardiana és un salt “desesperat” (SKS 17, 35 [AA:18]) i, fins i tot, “mortal” ((SKS 20, 170 [NB2:69]). Climacus és contundent amb això:

Arribar a ser cristià es tradueix així en la més terrible de les decisions en la vida d’una persona, ja que es tracta d’una victòria de la fe a través de la desesperació i l’escàndol (el parell de porters guardians que guarden el pas cap al fet de fer-se cristià) (SKS 7, 339).

Com diuen les sagrades escriptures, el “camí de la creu” exigeix que l’home ho deixi

⁴²⁰ Enz., § 79, vol. 8, p. 168.

tot per Crist: “No us penséssiu pas que he vingut a dur pau a la terra. No he vingut a dur-hi pau sinó espasa. Perquè he vingut a separar l’home del seu pare i la filla de la seva mare, la jove de la sogra, i els enemics de l’home seran els seus familiars [...] Qui vulgui assegurar la seva vida, la malbaratarà, i el qui malbaratarà la seva vida per causa meva, la trobarà” (Mt 10, 34). En Kierkegaard el cristianisme esdevé la cosa més terrible de la vida, per tal com implica “morir la vida” i “viure la mort”:

La fórmula del cristià és: relacionar-se amb quelcom més alt [*et Høiere*] de tal manera que la relació sigui patiment [*Lidelse*]. Per això, tot aquell qui es relaciona amb una o altra cosa més alta (encara que no sigui cristianisme) de tal manera que pateixi per això, està en analogia amb el cristià; però lògicament no és cristianisme, atès que per al cristianisme és necessari que el quelcom més alt pel qual hom pateix sigui el cristià. I no obstant això la fórmula és: que la relació amb quelcom més alt estigui senyalada [*kjendelig*] pel fet de patir per això, no de tal manera que accidentalment, contra la seva voluntat, hom acabi patint per això, sinó de tal manera que hom entengui lliurement i per si mateix que la relació és i solament és patir per això [*er og kun er at lide derfor*] i que, en cas contrari, no s’hi relaciona (SKS 25, 126 [NB27:11]).

Per tant, i contràriament a la filosofia i teologia de l’època que tendia a entendre el cristianisme com a mediació, Kierkegaard afirma que “el cristianisme és una comunicació de l’existència, que fa de l’existir quelcom paradoxal, raó per la qual continua essent paradoxal mentre s’existeixi i solament l’eternitat en té l’explicació” (cf. SKS 7, 512-513).⁴²¹ En la fe, la possibilitat de l’escàndol és un “moment suspès [*et ophævet Moment*], però que “no va més enllà [*videre hell. ikke*]” –car hom encara s’ha de mantenir en la fe (SKS 22, 177 [NB12:62]).⁴²²

⁴²¹ Anti-Climacus arriba a afirmar que tothom qui troba el cristianisme, àdhuc els deixebles de Crist, sucumbeix en certa manera a l’escàndol (SKS 12, 107).

⁴²² Com aclareix a bastament Cappelørn en “The Movements of Offense toward, away from, and within Faith: ‘Blessed is he who is not offended’” (dins IKC: *Practice in Christianity*, 2004, pp. 95-124) “with this ‘but it goes no further’ Kierkegaard preserves the dialectical tension between 1) a faith

Mentre que per al hegelianisme la religió esdevé el cimall de la raó, l'etapa final del seu moviment continu, la religió és per a Kierkegaard l'escàndol de la raó, l'esfondrament i la destrucció de la raó mateixa. Igual que els seus correlats: la paradoxa *en* la raó, l'absurd *en* la fe i la desesperació o el pecat *en* l'existència, l'escàndol és l'encarregat de “fer més clara la diferència” (cf. SKS 4, 257), de *preservar* la transcendència de la divinitat. Anti-Climacus constata en *La malaltia per a la mort* que “la possibilitat de l'escàndol és precisament la defensa del cristià contra l'especulació” (SKS 11, 197), i Kierkegaard afegeix en les *Obres d'amor*:

Quan el cristianisme entrà en el món no necessitava –i tanmateix ho va fer– subratllar que encloïa un escàndol, perquè naturalment el món ja s'escandalitzava i prenia compte de la seva dificultat. En canvi ara, ara que el món ha esdevingut cristià, ara, sobretot, és necessari posar l'accent en l'escàndol [*nu maa Christendommen for Alt selv passe paa Forargelsen*] Quan el cristianisme entrà en el món no necessitava –i tanmateix ho va fer– subratllar que estava en pugna amb la raó humana [*at den stred mod den menneskelige Fornuft*], perquè el mateix món ja ho descobria i prenia compte de la seva dificultat. En canvi, ara, ara que el cristianisme porta alternant àmpliament i durant tants de segles amb la raó humana, ara que el caigut cristianisme –com aquells àngels caiguts que contragueren matrimoni amb dones terrestres– s'ha casat amb la raó humana; ara que el cristianisme i la raó es tutegen; ara, sobretot, és necessari que el mateix cristianisme posi accent en el xoc [*nu maa Christendommen for Alt selv passe paa Anstødet*] que representa [...] Encara que les Sagrades Escripures certament afirmen “ai d'aquell home per causa de qui ve l'escàndol!”, no obstant això, per part nostra, ens alegrem de dir: “ai d'aquell home que fou el primer que se li ocorregué la idea de predicar el cristianisme sense la possibilitat de l'escàndol! (SKS 9, 198-199).

which refrains from comprehension and thus surmounts the possibility of offense, and 2) a faith which believes it can go beyond faith and thus can begin to comprehend. The believer who has passed through the possibility of offense and now thinks he or she has believed enough, has become perfect in faith and comprehends it, is in fact on his or her way to losing faith, just as he or she can lose his or her mind. The possibility of offense is indeed ‘a suspended moment’ but only in the instant when the individual obtains faith. It is not, however, abolished in faith, or a finished faith, which has completed the task of believing and of fighting faith’s battle against the possibility of offense, does not exist” (p. 108-109).

De múltiples maneres, el pensador danès subratlla que és impossible assolir la fe sense *passar per* la possibilitat de l'escàndol, que és el xoc capaç de fer-la sorgir, llevat que hom s'esculli, és clar, segons el cantó de l'escàndol (cf. SKS 12, 127). La victòria de la fe passa –mai millor dit– per “saltar per damunt de l'escàndol”, de tal manera que abolir l'escàndol és abolir la fe, i abolir la fe equival a abolir Crist.

Això és el que pretenien els racionalistes que, impotents per vèncer l'escàndol, opten per negar-lo en reduir Crist a la condició de l'humà i el finit. L'audàcia dels apologetes arriba fins a l'extrem de pretendre que Crist hagués demostrat la seva divinitat. La teologia medieval, per exemple, estava més interessada en mostrar la compatibilitat del contingut de la fe amb les veritats racionals que en mostrar els límits de la raó o el caràcter de misteri de les veritats revelades. Kierkegaard, emperò, pensa diferent i, erigint-se com aquell “espia en grau suprem al servei de la idea” (SKS 16, 66) o com aquell “insignificant oficial” de duanes (SKS 20, 250 [NB3:15]) que vigila amb cautela la frontera de l'absolut, insisteix que, tractant-se de la fe, la situació ha de ser distinta i que és realment necessari *passar per* la paradoxa, *per* la possibilitat de l'escàndol i *per* una elecció en virtut de l'absurd:

Aquesta és la potenciació de la fe: com menys puc comprendre, si malgrat això crec, més intensa és la fe. Però la cristiandat és vanitosa, vol evitar la creu, la humiliació de reconèixer clarament i oberta que hom funda la seva vida en el que no pot entendre. Certament és vergonyós per a un persona adulta, encara més en els nostres temps especulatiu, encara més com més especulatiu hom és. Així que es posa en el seu lloc, allò que és profund, allò que és especulatiu –per evitar la creu (SKS 23, 247 [NB19:27]).

Segons el danès, l'especulació transforma el cristianisme en una doctrina, en una qüestió objectiva i noètica que basa la seva acceptació en la commensurabilitat i racionalitat humanes. En comptes d'escandalitzar-se davant de la seva incommensurabilitat, l'especulació substitueix l'escàndol pel dubte i converteix el problema de la fe en una qüestió de més o menys, de "fins a cert punt" (SKS 7, 210); de mera superació intel·lectual. Però això –alerta Kierkegaard– és precisament el que mata el cristianisme. Sense la possibilitat de l'escàndol, la dificultat i el perill del cristianisme queden eliminats, i també es perd aquella "inicial repulsió" que fa que la decisió d'"esdevenir un cristià" sigui una qüestió de màxima importància, risc i passió (cf. SKS 12, 75). La *relació personal* que implica una elecció com la cristiana no està supeditada a la condició que hom en dubti o hi cregui, sinó a la condició que hom s'escandalitzi o hi cregui (cf. SKS 12, 91).⁴²³ Envers la paradoxa del cristianisme no queda més que una alternativa: *o la fe o l'escàndol* (SKS 11, 210), que, com hem vist, no s'exclouen, car qui no s'escandalitza tampoc no pot tenir fe.

No hi ha, per tant, un camí *directe* al fet d'esdevenir cristià. Escàndol i absurd són categories intermèdies i frontereres de l'existència cristiana que "posen l'accent en la pedra de xoc que representa [el cristianisme]", això és, que posen en relleu no solament el fet que la paradoxa no pugui comprendre's, sinó també la necessitat que hom té de *passar per la negativitat* d'aquestes categories a fi d'establir una relació personal amb el cristianisme. Com vèiem més amunt, la paradoxa és un fet existencial que demana una resposta *també* existencial, i això és el que proporciona la negativitat d'aquestes categories que, un cop es passa per elles, aquestes esdevenen autèntics *preambula fidei*,

⁴²³ Com deia Pascal en els seus *Pensées*, la fe és una "aposta [*pari*]", en el sentit que apostar per Déu és ja creure, i creure és encara apostar; amb el benentès que no podem deixar d'apostar, en un sentit o en un altre, ja que "estem embarcats" (cf. Br 233).

en tant que “situen correctament” el pensador en la resposta adequada, o sia, en la pròpia i individual decisió.⁴²⁴

Kierkegaard ho expressa de manera molt esquemàtica: “Aquesta és l’escala: el que metafísicament és el dubte, és, èticament, la *desesperació* i, cristianament, l’*escàndol*” (SKS 22, 193 [NB 22:193]).⁴²⁵ La possibilitat de l’escàndol és, doncs, “una col·lisió autopatètica”, “l’estreta porta al dur camí de la fe [*den snevre Indgang paa Troens trange Vei er Forargelsen*]” (SKS 7, 532),⁴²⁶ “la cruïlla [*Skilleveien*]” que deia Anti-Climacus (SKS 12, 91), o la tensió dialèctica de la mateixa elecció entre la fe i l’escàndol cristians. En la fe, conclou Kierkegaard, “la possibilitat de l’escàndol és el factor dialèctic decisiu, la ‘frontera’ [*Grændsen*]’ entre paganisme, judaisme–cristianisme” (SKS 23, 40 [NB15:59]).

No obstant això, la tendència dels temps és tota una altra: “comprendre la fe”; convertir l’element dialèctic en un moment superat i presentar la fe directament i en continuïtat amb l’enteniment humà. Escriu Kierkegaard sobre el particular:

El que falta aquí és la tensió, que és dialèctica. Entendre que per a la raó és l’absurd, parlar així tranquil·lament sobre això com un tercer, reconeixent que és l’absurd, resistint la pressió que l’altre ho pugui veure com l’absurd – i aleshores, malgrat tot, creure-ho. Mentre que és lògic, és clar, que per al creient no és l’absurd. Però l’espontani no es pot abstraure de la dependència directa dels altres, no pot mantenir que allò que és per a ell el més cert de tot, la benaventurança, [*Saligheden*], sigui i hagi de ser per a tots l’absurd. D’això se’n segueix la desventurada confusió en el discurs sobre la fe. El creient no està dialècticament consolidat com a “individu [*den Enkelte*]”, no pot suportar la doble visió, que el contingut de la fe – vist des de l’angle oposat és

⁴²⁴ Pel que concerneix l’expressió de “situar correctament” de *Sobre el concepte d’ironia* (SKS 1, 354), vegeu el desenvolupament del punt 2.1.

⁴²⁵ Vegeu l’article de Niels Jørgen Cappelørn: “Gennem fortvivelse og forargelse til troen eller det religiøse of kristelige stadium ifølge Climacus og Anti-Climacus” (dins *Studier i Stadier*, Joakim Garff, Tonny Aagaard Olesen i Pia Søltoft (eds.), C.A. Reitzel, Copenhaguen 1998, pp. 136-152) en el qual es treballen les relacions entre els conceptes de dubte, desesperació i escàndol en els estadis i en relació amb la divisió de la religió A i B de Climacus.

⁴²⁶ Vegeu Mt 7, 14.

l'absurd. Aquesta és la tensió, la tensió de la vida de la fe, en la qual hom ha de mantenir-se. Però arreu es tendeix a explicar la fe com el que és directe. Un intent en aquest sentit és la ciència, que pretén comprendre la fe (SKS 23, 177 [NB17:19]).

En una entrada de les notes de lectura de la *Teodicea* de Leibniz i la seva distinció entre el que està més enllà o contra la raó, Kierkegaard convé amb Leibniz que la fe està més enllà de la raó en el sentit que no pot ser provada, demostrada, compresa o en tant que li manca l'enllaç que fa possible l'encadenament racional. Escriu Kierkegaard:

Doncs això és el que té d'incongruent la paradoxa, que hi manca la continuïtat, o que en tot cas té solament continuïtat retroactiva [*bagvendt Continuïtat*], és a dir, que no es mostra originalment com una continuïtat. A parer meu, de la paradoxa i l'absurd [*Urimelighed*] del cristianisme no se n'ha de dir res més que això és la primera forma, tant en la història mundial com en la consciència (SKS 19, 390-391 [Not13:23])⁴²⁷

Si la idea de la filosofia és mediació, el cristianisme és paradoxa, apunta Kierkegaard en més d'una ocasió (SKS 21, 88 [NB7:22]; SKS 19, 390 [Not13:23]). Davant de la veritat del cristianisme no hi cap més alternativa que la d'*escandalitzar-se*, no dubtar sinó fer de l'escàndol *l'única via* cap al cristianisme, el *viacrucis* de la fe cristiana, el *calvari* pel qual passa tot aquell qui "vol" i té el "coratge" d'esdevenir cristià (SKS 19, 386 [Not13:8a]). La tasca requereix, doncs, una dialèctica de la passió que ni Kant ni Hegel, malgrat tot el seu coneixement, o precisament per culpa d'aquest, no coneixien. Una dialèctica de la passió que Climacus descriu en aquests termes:

⁴²⁷ En quant "conceptes negatius", totes les categories existencials de Kierkegaard gaudeixen de la característica de la discontinuïtat, en tant que "signes" indirectes del positiu (SKS 7, 476) que no expressen la negació del seu correlat positiu sinó que, més aviat, *neguen* la possibilitat de conceptualitzar-lo i, en fer-ho, esdevenen alhora precondition –la condició ve donada– de tota possible relació amb la transcendència. És en aquest sentit que Kierkegaard parla d'una "dialèctica invertida [*omvendt Dialektik*]" o d'una "dialèctica de la inversió [*Omvendthedens Dialektik*]" (SKS 20, 115 [NB:194]; 20, 292 [NB4:11]; 23, 148 [NB16:78.a]; 24, 457 [NB25:32]). Vegeu també SKS 23, 153 [NB16:88]; 23, 187 [NB17:36]; 23, 416 [NB20:45]; 24, 34 [NB21:40]; 24, 189 [NB22:158]; 25, 126 [NB27:11]). Respecte a això, vegeu Sylvia Walsh, "Kierkegaard's Inverse Dialectic", *Kierkegaardiana*, vol. 11, 1980, pp. 34-54.

L'aspecte dialèctic del problema requereix passió del pensament; no voler entendre-ho, però entendre el que significa trencar d'aquesta manera amb l'enteniment, i amb el pensament i amb la immanència, per després perdre l'últim contacte amb la immanència, amb l'eternitat darrere, i existir, situat al vèrtex de l'existència, en virtut de l'absurd (SKS 7, 517).

La fe és, com diu Kierkegaard, la creença en la possibilitat d'una impossibilitat, és a dir, la creença, resumint-ho sintèticament amb Sylvia Walsh, "en la possibilitat que sorgeix com a *resposta* de l'expressió de la impossibilitat, absurditat, contradicció, absoluta i heterogeneïtat continguda o projectada per aquells factors que constitueixen la possibilitat de l'escàndol".⁴²⁸ L'escàndol i la fe són respostes passionals oposades a tot allò que presenta la possibilitat de l'escàndol, però la fe no és pròpiament cristiana si no sorgeix de la tensió d'aquest moment dialèctic.⁴²⁹ El cristià, si vol arribar a ser-ho, i no simplement vanagloriar-se de portar-ne el nom, ha de mantenir per sempre la tensió de la frontera entre fe i escàndol: d'una banda, negativament, en quant la fe és absurda al seu propi enteniment i el de tots aquells qui hi estan situats fora i, de l'altra, positivament, en quant font vertadera i garantia de benedicció eterna. El cristià esdevé així tan dialèctic com el pensador subjectiu: positiu i negatiu al mateix temps, car entén que, per a la seva raó, la fe no és més que paradoxa i malgrat això, o precisament per això, creu i arrisca la vida en ella.⁴³⁰

⁴²⁸ Sylvia Walsh, *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2005, p. 77. Èmfasi meu per subratllar que el *quid* de la qüestió és en tot moment *la resposta* que dona l'individu a la paradoxa del cristianisme, no la paradoxa.

⁴²⁹ Com diu Henry E. Allison, "the decisive point in Kierkegaard's whole religious-philosophical authorship is the proposition that Christianity must either be understood dialectically or it is nonsense" ("Kierkegaard's Dialectic of the Religious Consciousness", *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 20, 1965, p. 225).

⁴³⁰ Tal com hem vist en l'apartat "O positivitat o negativitat", Climacus defineix el pensador subjectiu existent com algú que "sempre manté la ferida de la negativitat oberta" (SKS 7, 84) i la positivitat del qual no és producte del negatiu sinó de la "incessant interiorització en el negatiu" (ídem).

“Si no hi ha risc no hi ha fe”—apunta Climacus en la *Postil·la*, i afegeix: la fe és “el martiri de creure contra la intel·ligència, el perill mortal de trobar-se a 70.000 bracs d’aigua i només allí trobar Déu” (SKS 7, 187). Encara més, la fe consisteix en el fet d’atrevir-se a creure,⁴³¹ de voler creure que allò que és humanament impossible és possible per Déu, justament perquè, com apunta Anti-Climacus, la fe rau a “voler creure que per Déu tot és possible” (SKS 11, 153).⁴³² La possibilitat de l’escàndol proporciona així la cara negativa de la fe (la pugna contra la raó), mentre que la voluntat de creure forma part de l’expressió de la cara positiva; en qualsevol cas, però, es tracta de les dues cares de la moneda, de les dues cares d’una mateixa frontera existencial.⁴³³

Així, doncs, lluny d’estar còmodament assentada “en els límits de la sola raó” (Kant) o ser el “moment necessari” (SKS 1, 96) per al progrés de la raó (Hegel), en

⁴³¹ Altre cop el moviment de la fe demana coratge, atrevir-se a creure justament quan tot està perdut. Vegeu *Temor i tremolor* i l’exemple de fe d’Abraham com aquell qui s’atreveix a creure en Déu a pesar de Déu mateix.

⁴³² Vegeu Mt 19, 26, Mc 10, 27 i Lc 1, 37. Steven M. Emmanuel en *Kierkegaard and the Concept of Revelation* (Albany: The State University of New York Press, 1996) compara el concepte d’aquest “voler creure” de la fe kierkegaardiana amb la visió de la fe de William James (pp. 51-60). Però més enllà de tota semblança, cal tenir en compte que el voler és en Kierkegaard fonamentalment passional i no pràctic. Vegeu, respecte a això, Klaus-M. Kodalle (“The Utilitarian Self and the ‘Useless’ Passion of Faith” en Hannay i Marino, *Cambridge Companion to Kierkegaard*, pp. 397-410), article que tracta del moviment de la fe en contraposició amb l’utilitarisme.

⁴³³ Segons Sylvia Walsh, són aquestes dues perspectives les que Kierkegaard treballa en la seva producció com a escriptor: en una primera etapa de pseudonímia i obres indirectes i en una de segona d’autoria i obres religioses (*Living Christianly*, op. cit., pp. 159-163). Fonamentant-se en els estudis estadístics d’Alastair McKinnon que diuen demostrar que, des del punt de vista del creient i, per tant, en les obres religioses, el cristianisme no és considerat com a “paradoxa” i “absurd” (“Kierkegaard’s Pseudonyms: A New Hierarchy”, op. cit.), Walsh apunta a un canvi de paradigma entre el creient i el no creient en l’obra de Kierkegaard, el qual és seguit, al seu torn, també per altres autors (Evans, per exemple). Tanmateix, Kierkegaard indica clarament que quan s’adopta el punt de vista cristià, la paradoxa encara no pot ser entesa, sinó només creguda i que, per tant, l’absència dels conceptes de “paradoxa” i d’“absurd” de les obres religioses ha de ser objecte d’una altra explicació. Hannay ens en proposa una amb la qual estic totalment d’acord: “the (virtually) total absence of these expressions in the acknowledged Works is more satisfactorily explained, to my mind, by seeing the acknowledged Works as presupposing acceptance on the reader’s part of the reality of the situation denoted by the paradox, in spite of its paradoxicality, and not as written from a point of view from which the barriers to understanding have been surmounted” (*Kierkegaard*, op. cit., p. 352, nota 67). Més que res, perquè, si no fos d’aquesta manera, la paradoxa, i tots els factors negatius que l’expressen, esdevindria una negació momentània à la Hegel, no la permanent “tensió dialèctica” fronterera, la “marca” definitiva i el “criteri negatiu” de tota existència cristiana, tal com l’entén Kierkegaard en el conjunt de l’obra.

Kierkegaard la religió pren el límit com a *lloc d'expressió* –un no-lloc en realitat.⁴³⁴

La negativitat del límit kierkegaardianà no solament limita la raó sinó que, com hem vist, *l'afecta*, i l'afecta de tal manera que arriba a torbar-la i, fins i tot, a pertorbar-la en el seu curs, en el dis-curs.⁴³⁵ Paradoxa, absurd i escàndol són així, no “tan sols conceptes”, sinó *traces* del *patiment* de la raó en el discurs de la raó mateixa; “marques [*Mærker*]” negatives de la discontinuïtat d'un discurs que, malgrat no poder dir la paradoxa, es veu en l'obligació de mostrar-la en el *dis* (no només en el sentit del prefix llatí “contra a”, sinó també del grec “mal”, “difícil”) de la continuïtat del seu curs, en la *discontinuitat* del discurs, en “la ruptura [*Bruddet*]” (SKS 7, 518, 564).⁴³⁶

És per això que ni Kierkegaard ni els pseudònims no poden demarcar (Kant) o simplement depassar (Hegel) el límit amb la raó; sinó que, més aviat, posen de manifest el límit en la contradicció mateixa, en la passió i el patiment que pateix la raó en l'“instant” mateix de *topar* amb la paradoxa i adonar-se que *no pot*, que no pot capir allò que, no essent ni la “condició” (Kant) ni l'“impuls” (Hegel) de si mateixa, *li ve donat* com el “turment” de la passió [*Lidenskabens Qval*]” (SKS 4, 249).

En lloc d'entendre la negativitat del límit com a mitjà per a l'autofonamentació (Kant) o l'autosuperació (Hegel) de la raó, Climacus considera la negativitat del límit com *la creu de la raó*, el particular viacrucis pel qual *ha de passar* la raó *si és que vol* arribar a una entesa amb la paradoxa, *si és que vol* establir relació amb allò que és “altre” que si mateixa i que, lluny de ser una restricció merament negativa del pensament (*Schranke*), “esdevé [*bliver*]” la *real* frontera de

⁴³⁴ El cristianisme no és només quelcom “desconegut (=x)”, sinó també “absurd” en el sentit grec de l'*átoton*, quelcom que no té lloc.

⁴³⁵ Per a un estudi que relaciona el límit de la raó amb la follia o bogeria de la seva pròpia lucidesa, vegeu la inspiradora lectura deconstructiva que fa John Llewelyn en “On the Borderline of Madness” dins *The New Kierkegaard*, Elsebet Jegstrup (ed.), Bloomington: Indiana University Press, 2004, pp. 88-111.

⁴³⁶ Vegeu el punt 4.1.

l'existència (*Grenze*); "l'interès [Interesse] de la metafísica" i simultàniament "aquell interès en el qual encalla [*strander*] la metafísica" (SKS 4, 25-26) –per dir-ho amb Constantius.⁴³⁷

És cert que, en tant que creu i passió, el límit continua essent en Kierkegaard un *creuar* i un *passar*, talment com en Hegel; però la diferència rau, com no podia ser d'altra manera, en el "com [*hvorledes*]" d'aquest passar, en el fet que el passar sigui en Kierkegaard en el patiment i en virtut d'una "transició [*Overgang*]" que és, endemés de dialèctica, *patètica*: la història del patiment de la raó, la seva *Passió*. Per dir-ho amb les paraules del mateix Kierkegaard en el cinquè dels discursos cristians de "L'evangeli dels sofriments [*Lidelsernes Evangelium*]", la diferència radica en "com hom camina pel camí de la vida [*hvorledes man gaaer paa Livets Vei*]" (SKS 8, 385), que traduït en els termes suava descrits equivaldria a dir: en *com hom camina* pel camí de la negativitat.

Si la negativitat del límit kantian o, fins i tot, el camí de la negativitat de l'esperit hegelian no són encara suficients per a relacionar-se amb la paradoxa és perquè, segons Kierkegaard, *no és el camí que és negatiu sinó la negativitat el camí*. El que marca la diferència i diferencia el camí kierkegaardian és, doncs, el fet que sigui un camí *a través de* la creu i la passió, no de la comprensió, de la paradoxa. Pensant en la tribulació bíblica, Kierkegaard ho formula de la manera següent: "que no és el camí que és atribolat [*trang*] sinó la tribulació [*trængsel*] el camí" (íbidem, 292), i afegeix:

⁴³⁷ Com veurem tot seguit en la crítica de Johannes Climacus al dubte modern, es tracta, en definitiva, d'una qüestió, no de saber, sinó de decisió i voluntat, de l'interès del pensador en la veritat de la paradoxa absoluta.

La tribulació és el camí –i aquesta és la joia [*Glædekige*]: *que no és una qualitat del camí, que és atribolat, sinó una qualitat de la tribulació que és el camí; la tribulació ha de menar [føre], per tant, a alguna cosa; ha de ser transitable [veibar] i practicable [fremkommelig], no sobrehumana (ibídem, 292; 300).*

No es tracta que la tribulació posi a prova la constància que hom ja posseeix, sinó que la tribulació *dóna* constància, perquè *posa* l'existència humana *en situació* de fe. És en aquest sentit que la tribulació *és* el camí i d'aquí la “joia” que hi ha en la tribulació mateixa. La positivitat cal trobar-la, com deia Climacus, “en aquella incessant interiorització en virtut de la qual hom es fa conscient del negatiu” (SKS 7, 84), ni més ençà ni més enllà, sinó *en* la tribulació, això és, en la negativitat del límit mateix.

Recordem la frase de Climacus segons la qual “el positiu es distingeix pel negatiu” (SKS 7, 393; 484 *et passim*) i “el negatiu no és d'una vegada per totes i, així, el positiu, sinó que el positiu és persistentment en el negatiu, i el negatiu és el signe” (SKS 7, 476); perquè si la negativitat del límit és en Kierkegaard un camí “transitable” i “practicable”, que “ha de menar”, a més a més, “a alguna cosa”, ho és en la mesura en què la negativitat és *el camí*, allò que “mena” al positiu. No simplement un producte del positiu o, millor dit, un positiu que, tot i no ser resultat, *resulta* del propi moviment d'un camí que és negatiu.⁴³⁸ Aquesta és precisament la

⁴³⁸ Segons la proposta de lectura de Jean-Luc Nancy en *Hegel. L'inquietude du négatif*, la qual trenca, radicalment, amb la historiogràfica i escolar lectura de Hegel com a filòsof de la totalitat metafísica en quant resultat clarament *donat* i *positiu*, Hegel també entendria la negativitat del límit com una “inquietud” mai resolta, “una absoluta negativitat de l'Absolut” (trad. cit., p. 10). Ara bé, en aquesta esquinçadora experiència de la inquietud del negatiu la raó es com-prèn (*begreifen*) a si mateixa o, millor dit, troba en el moviment de la seva pròpia negativitat la positivitat. La negativitat no és en Hegel “allò que mena a alguna cosa” (SKS 8, 292) sinó l'única cosa que hi ha, camí i veritat al mateix temps. És en aquest sentit que Nancy obre el seu assaig considerant Hegel com “el pensador que inaugura el món contemporani”, ja que, segons aquest autor, el negatiu de Hegel és l'únic absolut. En Kierkegaard, en canvi, la negativitat del límit és ni més ni menys que “el camí” a la positivitat, allò que sí “mena” a alguna cosa, però a una cosa que ja no és el concepte: el moment immanent del positiu o el positiu *ex-posat* en la negativitat de la dialèctica, sinó allò que justament *es resisteix* a la conceptualitat i a tota dialectització: la insuperabilitat de l'“absoluta i infinita negativitat”, l'“absoluta diferència” de la cosa a la qual mena, la distància abismal i infinita d'una terra que és “absolutament” estrangera, inhòspita, estranya, no-familiar; *transcendent*.

“joia” i l’alegria de l’assumpte, que la negativitat sigui precisament el camí i que, per això mateix, *calgui travessar-lo* –no restar-hi aturats com en Kant.

Ara bé, “com [*hvorledes*]”? –pregunta Kierkegaard. *Com* caminar el camí de la negativitat del límit? *No com* “una oposició [*Modstand*]” o “un obstacle en el camí” [*Hindring paa Veien*]” (SKS 8, 395) de la raó, com passa en Hegel, sinó *com el propi camí de la raó*, com el camí de passió i patiment de la paradoxa. És més, si Kierkegaard emfasitza el caràcter joiós que hi ha en el camí de la tribulació és perquè aquesta resulta ser “l’únic camí on no hi ha obstacles”, car, “en comptes de bloquejar el camí, la tribulació *prepara* el camí” (SKS 8, 397),⁴³⁹ això és, *disposa* la raó en el patiment i la situa *correctament* en el camí.⁴⁴⁰ La negativitat del límit és, de fet, el “senyal [*Tegn*]” que vèiem anteriorment en el camí de la raó,⁴⁴¹ el mateix senyal que ens feia retrocedir en Kant o tirar endavant en Hegel i que ara en Kierkegaard *indica* que som “en el bon camí [*paa den rette Vei*]” (SKS 8, 391): “les marques del patiment [*Lidelsens Mærker*] són “els joiós senyals que hom va pel bon camí” (SKS 8, 328), escriu el danès en un altre dels discursos cristians.⁴⁴² Vet aquí per què la raó kierkegaardiana *camina el camí* a través de la passió, carregant la pròpia creu de la incomprensió de la paradoxa fins a acabar-hi morint clavada; crucificada.

Podríem dir que el conjunt de l’obra kierkegaardiana és, d’alguna manera, la història d’aquesta passió, la història de *com* el logos ha estat *travessat* pel pathos, de com la *Paraula* existeix com a patiment i és viscuda com a mort en la creu. Per tant, si

⁴³⁹ Èmfasi meu

⁴⁴⁰ El mateix passava amb la “ironia dominada [*behersket Ironi*]”, la qual situava correctament l’individu en justament posar límit a la ironia (Vegeu 2.2 i nota 207). Per si hi hagués el menor dubte, Kierkegaard relaciona explícitament, en *Sobre el concepte d’ironia*, la negativitat de la ironia amb la metàfora del “camí [*vejen*]”: “Com a negatiu [*som det Negative*], la ironia és el camí [*vejen*]; no la veritat, sinó el camí [*ikke Sandheden, men Veien*]” (SKS 1, 356).

⁴⁴¹ Vegeu *supra*, p. 83.

⁴⁴² “La tribulació mateixa és per a mi el signe del fet de tenir bones referències, la tribulació és el meu ajudant –perquè la tribulació és el camí” (SKS 8, 396).

d'alguna cosa serveix o ha de servir l'“encallat [*strandet*]” discurs de Climacus és, com deia Pau de la seva predicació als Corintis, “per no buidar de la seva eficàcia la creu de Crist”. Recordem-ne les seves paraules a mode de conclusió del capítol:

En efecte està escrit: Confondré l'habilitat dels savis, faré vana la prudència dels intel·ligents. On és el savi? On és l'home de lletres? On és l'investigador d'aquest món nostre? Oi que Déu ha tornat ximple la saviesa del món? Si, com que el món, pel camí de la saviesa no fou capaç de reconèixer Déu on Ell manifestava la seva saviesa, Déu s'ha complagut a salvar els creients amb el missatge, aparentment absurd, que anuncio.⁴⁴³

El *camí de la creu*, no el regulatiu o l'especulatiu de la raó, és l'únic camí que “mena” a la veritat del cristianisme; justament perquè no n'hi ha d'altres, perquè els altres són, com diu Kierkegaard, “camins equivocats [*Afveie*]” (SKS 8, 393), camins que menen a la perdició.⁴⁴⁴ Aquesta és la resposta que dona Climacus a la qüestió del límit dels seus predecessors i que podem llegir en clau cristiana si preguntem *com* es camina el propi *Camí*, com es camina pel qui és “el camí, la veritat i la vida;⁴⁴⁵ ja que, per “seguir Crist [*at følge Christum Efter*]”, és a dir, per ser-ne deixeble i “imitador [*efterfølger*]”, no n'hi ha prou a carregar la pròpia creu i (su)portar-la. Això és tan sols el que Kierkegaard anomena “el primer com [*det første Hvorledes*]” del camí, el fet que “el camí estigui fet de tribulacions” (SKS 8, 387). Però si el que volem és atendre al segon “com” del camí, a saber, a “com es camina al llarg del camí de la tribulació”, aleshores, remarca Kierkegaard en un altre dels discursos de l'“Evangeli dels

⁴⁴³ 1C 1, 19-21.

⁴⁴⁴ Si el camí és la tribulació, aleshores “la tribulació no pot ser eliminada sense eliminar el camí, i no hi pot haver altres camins, sinó només camins equivocats” (ídem). Per això la Bíblia només parla de dos camins, un que mena a la perdició i l'altre, a la vida: “Entreu per la porta estreta, perquè és àmplia la porta i espaiosa la via que mena a la perdició, i són molts els qui hi entren. En canvi, és estreta la porta, i angosta la via que mena a la vida i són pocs els qui la troben!” (Mt 7, 14).

⁴⁴⁵ “Tomàs li diu ‘Senyor, no sabem on aneu: com podem saber el camí?’ Jesús li diu: ‘Jo sóc el camí, la veritat i la vida; ningú no ve al pare sinó per mi [...]’” (Jn 14, 5-6).

sofriments”, el que cal és “negar-se a un mateix [*at fornegte sig selv*]” i “morir ‘amb la creu posada’ [*at døe ‘med Korset paa’*]” (SKS 8, 323).⁴⁴⁶ És a dir, que cal “*caminar per un mateix [at gaae ene]*” “*el mateix camí que Crist recorregué en la baixa forma d’un servent, indigent, abandonat, burlat, que no estimà el món i el món no l’estimà* (SKS, 8, 323-324).⁴⁴⁷ La conclusió a la qual arriba Kierkegaard al final del discurs “Quin significat i quina joia hi ha en el pensament de seguir Crist” (SKS 8, 319-330) no podia ser cap altre:

Entre el cel i la terra hi ha solament un camí: seguir Crist. En el temps i l’eternitat hi ha solament una elecció, una singular elecció: seguir aquest camí. Hi ha solament una esperança eterna en aquesta terra: seguir Crist cap al cel. Hi ha solament una joia benaurada en aquesta vida: seguir Crist en la vida (SKS 8, 330).

La línia fronterera que hom travessa per esdevenir cristià no és, doncs, finalment traspassada, perquè la creu, com molt bé descriu Llewelyn, “roman un etern creuar i aquest etern creuar de la creu que salva és la salvació eterna. El patiment sense final, sense objectiu, sense *telos* i sense pausa, punt, o parada [*Standsnig*] és el repòs etern”.⁴⁴⁸ La transició kierkegaardiana és, per consegüent, un camí que “mena” a la gràcia, car la frontera entre l’etern patiment i l’eterna salvació roman sempre invisible. Respecte d’aquesta frontera, escriu Kierkegaard en la primera part dels *Discursos edificants de divers esperit*: “Sorprenent, heus aquí una frontera [*Grændse*], una frontera, invisible com una línia, fàcil de passar desapercebuda als sentits, però amb el poder de l’eternitat per resistir a tot” (SKS 8, 168).

⁴⁴⁶ Jesús digué als deixebles: “si algú vol venir darrera meu, que es negui a si mateix, que prengui la seva creu i que em segueixi. Perquè aquell qui vulgui salvar la vida, la perdrà; en canvi, el qui perdi la vida per causa meua, la trobarà” (Mt 16, 24-25).

⁴⁴⁷ D’entre tots els noms que defineixen els cristians, Kierkegaard en destaca un que els engloba tots: “portadors de la creu [*Korsdragere*]”. Vegeu SKS 8, 319-320.

⁴⁴⁸ Op. cit., p. 108.

En suma, i contràriament a Kant, Kierkegaard assumeix amb Hegel la funció positiva del límit en quant punt de passatge “transitable” i “practicable”, però ho fa amb un “com [hvordenes]” diferent: no com a lloc de superació (*Aufhebung*), sinó com a lloc de *traspàs* i “impàs” alhora i, per tant, com a lloc de canvi i transformació existencials (SKS 7, 521).⁴⁴⁹ D’aquesta manera, i per dir-ho novament amb Blanchot, el pas del límit es converteix en “le pas au-delà”, en el pas (no) “més enllà” del límit, per tal com és un pas que es “nega a si mateix [at fornegte sig selv]” (SKS 8, 323) i és fruit de la “dialèctica d’interiorització de l’individu [Individets Inderliggjørelsens Dialektik]” en la pròpia negativitat de la distància infinita i abismal de la frontera.⁴⁵⁰ Això no obstant, és aquest pas, el que, en transitar-lo *repetidament* amb *passió* –i no *d’una vegada per totes* amb *raó*–, situa l’individu en el lloc adequat, en “el bon camí”, en l’*en* del lla del límit: *cap a, en direcció a; no pas més enllà*.

Com veurem tot seguit, i en una anàlisi més atenta de la noció de límit en l’existència humana, la creu cristiana esdevé en Kierkegaard el símbol del “*pathos* aguditzat [skærpet Pathos]” (SKS 7, 529) de la negativitat d’un límit que *s’ha fet* ontològic, car l’ésser humà, com a frontera, es presenta amb la tasca d’haver d’esdevenir-se (*at blive*), això és, de *transitar* la frontera que és (*at være*) però *sense* *traspasar-se* i, per tant, amb la tasca d’*imitar* Crist en mantenir-se *repetidament suspès, clavat i crucificat* en la frontera del seu propi ésser; *morint* literalment “amb la

⁴⁴⁹ Per bé que el límit sigui en Kierkegaard travessia, pas i camí fronterers, aquesta no consisteix en un pas *com a* altre i *en* l’altre de la negació (*Übergehen in Anderes*), sinó *en el patiment i la passió de l’absoluta negativitat* de l’altre i, per tant, en un “pas [Gang]” que és alhora “caiguda [Undergang]”, atzucac, punt mort i estancament. En relació amb la categoria del salt, escriu Kierkegaard: “la doctrina del moviment (la transició [Overgangen]) (No en el lloc, no fora del lloc). Heus aquí el salt. El camí humà [den msklige Gang] és, per tant, un caure [en Falden]” (SKS 27, 276 [Papir283:1]). Vegeu també SKS 4, 243.

⁴⁵⁰ Climacus remet en la *Postil·la* a una dialèctica d’aprofundiment interior que implica tota la persona, una mena de “segona immediatesa” (SKS 7, 84) construïda a la llum d’un procés de conversió en els termes del concepte de “metanoia” del Nou testament. Per a més detall, vegeu Rae Murray, *Kierkegaard’s Vision of the Incarnation: By Faith transformed* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

creu posada” (SKS 8, 323). Així és, en paraules de Climacus, com el cristianisme fa patent la paradoxa de l’èsser humà i la confirma de manera radical: “negativament, fent ressaltar la diferència absoluta del pecat, i positivament cercant de suprimir aquesta diferència en la igualtat absoluta” (SKS 4, 252). La creu, el símbol per antonomàsia de la vida cristiana, esdevé així el límit terrenal (línia horitzontal) i celestial (línia vertical) de tot existent cristià. Un límit que ja no és *ni* simplement *Grenze* *ni* simplement *Schranke*, ni el límit definit per Kant ni el límit definit per Hegel tal com els hem esbossat fins aquí, sinó el *pathos* del límit, “creu” i “passió” cristianes.

CAPÍTOL 3. El patètic existencial: el pecat

3.1. O pensar o actuar en l'existència

El gran interès i preocupació que Kierkegaard mostra per la qüestió de l'existència fa acte de presència en l'edat més primerenca, quan el jove danès viatja a Gillelle en cerca de si mateix. Es tractava, com expressaria després un dels seus pseudònims, d'"un viatge interior a la pròpia consciència" (SKS 4, 505) que l'allunyaria definitivament de la moderna necessitat de conèixer terres estrangeres i d'anar més enllà, si això fos possible.

Ja des dels seus inicis com a pensador, Kierkegaard decideix seguir la saviesa "humana" de Sòcrates⁴⁵¹ i acatar el dèlfic manament del "coneix-te a tu mateix" com a pas previ a tot coneixement; elaborar aquella mena de "genuïna contemplació antropològica" (SKS 27, 234) anterior i ineludible per a tota filosofia que, en voler comprendre la totalitat de la realitat i comunicar-la a so de bombo i platerets, s'oblida del més important, de la realitat concreta del pensador.⁴⁵² Escriu Kierkegaard en el primer dels seus diaris:

⁴⁵¹ Em refereixo al predicat d'"humana" que assigna Sòcrates a la seva pròpia saviesa (*Apologia*, 20d) i que Kierkegaard constata en *Sobre el concepte d'ironia* com a "pròpia de l'home", "en oposició a una saviesa que és més que humana, de major significació" (SKS 1, 218-219). Vegeu també les referències següents: SKS 17, 216 [DD:5] i SKS 4, 503.

⁴⁵² Climacus no es cansa de repetir-ho en la *Postil·la*: "Ai! Mentre l'honorable professor explica especulativament tota l'existència, ha oblidat amb la distracció allò que és ell mateix: que és un home, simplement un home, i no els fantàstics 3/8 d'un §" (SKS 7, 135). Vegeu també: SKS 7, 115-116 *et passim*. És aquesta "contemplació antropològica" o atenció a la realitat subjectiva allò que, segons Gregor Malantschuk, dóna coherència dialèctica a la totalitat de la producció (op. cit. [*Kierkegaard's Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1971, p. 6).

Es tracta de trobar una veritat que sigui tal *per a mi*, de trobar la *idea per la qual viure i morir*. De què em serviria descobrir una, així anomenada, veritat objectiva, ocupar-me dels sistemes filosòfics de cap a peus, de manera que pogués, si així ho requerís, passar-los revista, assenyalar les inseqüències en cadascun d'ells [...] De què em serviria ser capaç de formular el significat del cristianisme, poder explicar molts fenòmens particulars, si això, per a *mi mateix i la meua vida*, no té un significat més profund? (SKS 17, AA: 12).

Aquest gest, que es presenta aquí en clau poeticobiogràfica, té, no gensmenys, una repercussió altament filosòfica, ja que, com veurem, trenca en certa mesura amb el model de subjectivitat propi de la modernitat i n'anticipa ja alguna de les seves crítiques. Així, trobar una veritat que sigui veritat *per a mi*, és a dir, una veritat que no sigui objecte de la realitat abstracta del pensament sinó que es relacioni amb la realitat concreta del pensador, fins al punt d'acabar gairebé identificant-s'hi, és sinònim de reclamar la presència interessada i apassionada de l'existent (*Tilværende*) en el procés mateix del coneixement.⁴⁵³ Una presència que, lluny de confirmar l'adequació dels seus oposats: "subjecte" i "objecte", l'exclou completament.⁴⁵⁴ El Climacus de la *Postil·la* explica en què consisteix tal exclusió:

La idea sistemàtica és el subjecte-objecte, és la unitat de pensar i ser: l'existència és, en canvi, la separació. D'això no se'n segueix de cap manera que l'existència estigui sense pensament, sinó que *ha espaiat i espaiat* subjecte d'objecte, pensar d'ésser (SKS 7, 118).⁴⁵⁵

⁴⁵³ Rafael Larrañeta, *Kierkegaard (1813-1855)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997, p. 23. Vegeu també del mateix autor: *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca: Universidad Pontificia, Editorial San Esteban, 1990.

⁴⁵⁴ El jutge Wilhelm de *O això o allò* afirma que "l'exclusió és precisament allò que és oposat a la mediació" (SKS 3, 170).

⁴⁵⁵ Les cursives són meves per tal de recordar que l'existència "espaiat" en virtut de ser, ella mateixa, l'"espai de relació" fronterer entre els dos mons.

“Entre [*mellem*]” l’èsser i el pensar –i cal destacar aquest “entre” com una de les aportacions més rellevants del danès–⁴⁵⁶ Kierkegaard hi situa una nova categoria que, com deia més amunt, gaudeix tant de la naturalesa com de la funció d’èsser “intermèdia” i, per aquest motiu, no pot arribar mai a inaugurar un altre àmbit des del qual fonamentar-se. Es tracta més aviat d’un no-lloc,⁴⁵⁷ d’una espècie d’“x” –per dir-ho “algebraicament” amb els pseudònims–, que ara s’anomena “consciència [*Bevidsthed*]”, adés “llibertat [*Frihed*]”, “esperit [*Aand*]” o simplement “el tercer [*det Tredie*]”; tot plegat noms, com deia Climacus, però noms que serveixen per “orientar”⁴⁵⁸ el lector vers allò que la filosofia del seu temps no sabé, si més no, tractar: l’existència (*Tilværelsen*):

Així com el moviment, l’existència és un assumpte molt espinós. Si la penso, l’anul·lo, i aleshores no la penso. Sembla, doncs, que seria correcte dir que hi ha alguna cosa que no es deixa pensar: el fet d’existir. Però altre cop ens trobem amb la dificultat que l’existència posa les dues coses juntes [...] de la següent manera: el qui pensa existeix (SKS 7, 281).

Pensar l’existència és situar-se, així, en el sinuós terreny d’un “inter-esse”, tal com Kierkegaard fa palès, de fet, en l’esbós d’una “ciència existencial [*Existential-Videnskab*]” (SKS 27, 271 [Papir:281]), la tímida formulació de la qual no seria

⁴⁵⁶ Aportació que el converteix en un antecedent de la filosofia contemporània en quant filosofia que posa l’accent en l’entre de tota oposició metafísica com veiem en autors com Derrida o Lévinas, per posar un parell d’exemples.

⁴⁵⁷ Encunyat per l’antropòleg francès Marc Augé, el concepte de “no-lloc” fa referència a l’“espai de trànsit” que per si mateix no té prou significat identitari per ser considerat com a lloc. El trànsit és, per tant, allò que dóna significat a l’indret. Per a més detall, vegeu: *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, París: Seuil, 1992.

⁴⁵⁸ Faig servir el verb “orientar” en el mateix sentit que crec que té el gerundi *paapegende* en el subtítol d’*El concepte d’angoixa* de Vigilius Haufniensis: “una simple consideració d’orientació psicològica en direcció al problema dogmàtic del pecat original [*En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*]”, és a dir, una consideració que orienta psicològicament vers el pecat, però que no l’explica. Tampoc Kierkegaard amb els noms que utilitza per designar l’existència.

desenvolupada pels pseudònims fins més tard. Com vèiem amb el concepte de “síntesi [*Synthese*]” en quant estructura doblement dialèctica d’autorelació, la peculiaritat de l’*inter-esse* també denota una dialèctica redoblada, ja que no solament fa referència a la relació d’interès que estableix el pensador amb la seva pròpia existència –llevat d’aquell que desesperadament fa abstracció del fet que existeix a l’encalç d’un més que sospitós coneixement sistemàtic–, sinó que també al·ludeix a l’estructura de no-adequació entre pensament i ésser; al fet que l’existència mateixa sigui, segons el Climacus de la *Postil·la*, “un *inter-esse* entre la unitat hipotètica de l’abstracció del pensar i l’ésser [*et inter-esse mellem Abstraktionens hypothetiske Eenhed af Tænken og Væren*]” (SKS 7, 286). És ben bé que tan sols un individu, prou guillat per a relacionar-se existencialment amb les tesis de la filosofia i posar en pràctica l’iniciàtic *De omnibus dubitandum est*, podia aclarir-nos-ho:

les categories de la reflexió són sempre *dicotòmiques*. Per exemple, idealitat i realitat, ànima i cos, conèixer la veritat, voler allò que és bo, estimar la bellesa, Déu i el món, etc. Són categories de la reflexió. En la reflexió, aquestes es toquen de tal manera que es fa possible una relació. Les categories de la consciència són, tanmateix, *tricotòmiques* [...]. La consciència és esperit i és notable que quan hom és dividit en el món de l’esperit, hom sigui tres, mai dos (SKS 15, 56).⁴⁵⁹

Aquestes són ni més ni menys que les conclusions a què arriba el jove Johannes Climacus després d’haver escalat els sil·logismes de la filosofia moderna (*scala*

⁴⁵⁹ La narració inèdita *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* és de la mateixa època que l’inicial esbós d’aquella “ciència existencial” dels escadussers papers de 1842-1843 (SKS 27, 271 [Papir:281]). Sembla ser que les idees de Climacus es gesten just en el període de major preocupació filosòfica, en què Kierkegaard elabora la majoria de les notes agrupades sota el títol “philosophica”, secció que tracta fonamentalment dels problemes de tipus ontològic i de les qüestions frontereres entre l’àmbit metafísic i ètic. Les elucubracions de Climacus resulten, però, massa crucials per a donar-los cabuda enmig d’una narració i la idea de publicar-la és, per tant, abandonada. Tot i això, Kierkegaard assigna al jove protagonista el rol de la pseudonímia més filosòfica de totes les de la producció.

paradisi) i caure en l'abisme de la seva –“ridícula”– contradicció.⁴⁶⁰ Enfront de la reflexió, que és expressió de la simple possibilitat d'una relació, Climacus hi contraposa la “consciència [*Bevidsthed*]”, en quant expressió de la relació mateixa, la primera forma de la qual és “contradicció [*Modsigelse*]”. Es tracta de la realitat que vèiem anteriorment formulada en el marc de la síntesi antropològica com a “esperit infinit existent”, fonamentalment de la ploma de Haufniensis i Anti-Climacus, i que ara és connotada filosòficament com “el moment dialèctic en una trilogia” (SKS 7, 286-287). Ara bé, no com allò que és superat dins del sistema –és clar–, sinó com allò que sotja constantment l'individu justament per residir en el “tercer” que posa els oposats en relació, en el “per a” de la veritat de Gilleleje i en l'*interès* que, com a dualitat conceptual (SKS 15, 57), posa de manifest tant el conflicte com la seva – efectiva– relació. És per això que la “repetició [*Gentagelse*]”, definida en el *De omnibus* com a “categoria intermèdia” entre realitat i idealitat (SKS 15, 58), és, més endavant, considerada per Johannes de silentio com a “categoria fronterera [*Grændsekategori*], un confí entre l'estètica i l'ètica” (SKS 4, 173), o bé com el que Constantin Constantius en la seva obra homònima en diu ser: “l'*inter-esse* de la metafísica, i també l'*interès* en el qual encalla la metafísica” (SKS 4, 25-26). Definició que no deixa tampoc indiferent Vigilius Haufniensis qui, en una llarga nota a peu de pàgina, en fa un bon ús a fi d'explicar les condicions psicològiques del pecat original (SKS 4, 324-327n.).

Doncs bé, de tot això se'n desprèn, com deia, una radical relativització de la primacia moderna de la raó i la consegüent ampliació de la noció de subjecte més enllà de la pura relació cognoscitiva. Si existir no és més que corroborar la

⁴⁶⁰ La contradicció de la filosofia moderna és qualificada per Climacus de “còmica” quan diu “*De omnibus dubitandum est*” i tot seguit participa amb tota la barra del món en la redacció d'un sistema en què en cada línia es troba la prova interna suficient del fet que mai no s'ha dubtat d'alguna cosa” (cf. SKS 7, 179).

contradicció que hom és, insistint-hi i persistent-hi, aleshores, el fet de pensar en l'existència no només requerirà pensament, sinó també, i al mateix temps, acció; l'acció d'haver d'estar constantment relacionant-se en el conflicte, en ser i romandre (en la) mateixa relació (cf. SKS 7, 285). Més que reflexió, el subjecte passa a ser *reflex de l'heterogeneïtat* de forces que així el constitueixen i que només pot comprendre de manera ètica, és a dir, *en virtut de l'acció*.⁴⁶¹ És per això que el “dubte [Tvivl]”, la qüestió que tant atribolava el jove Climacus, no és “el mètode universal” per a arribar a la veritat sinó que, com remarca el pseudònim contemporani al jove protagonista, Johannes de silentio, és més aviat la veritat la “tasca per a tota una vida” (SKS 4, 102),⁴⁶² sobretot, si hom roman, com deia bellament Lessing, en aquell “impuls sempre inquiet per a cercar-la” (cf. SKS 7, 117).

Encarnat en la veritable història del desengany d'un jove estudiant envers les promeses de la filosofia, Kierkegaard redueix el dubte filosòfic modern a l'absurd i mostra com n'és de nècia la idea de pensar que allò que és més interessat i subjectiu sigui alhora cancel·lat pel més desinteressat i objectiu coneixement.⁴⁶³ Ans al contrari, tal com mostra Johannes Climacus, bo i fent precisament allò que els filòsofs moderns deien que feien però no feien, o sia, “dubtar de tot”, la possibilitat del dubte sorgeix de l'“interès” de la consciència o, altrament dit, de la relació transcendent d'aquell

⁴⁶¹ Escriu el Climacus de la *Postil·la*: “Però l'ètica no és un saber, també és un fer que es relaciona amb un saber, i un fer tal que la seva repetició pot, algunes vegades i en més d'un sentit, arribar a ser més difícil que el primer fer” (SKS 7, 149).

⁴⁶² *Temor i Tremolor*, escrita en el mateix any de la composició *Johannes Climacus* (1843), cristal·litza ja algunes de les incipients idees del jove protagonista. Vegeu-ne especialment el pròleg, en què de silentio es fa mofa del projecte especulatiu.

⁴⁶³ Abans d'introduir la història, Kierkegaard fa explícit a tall de nota que és “per mitjà de la forma narrativa que ha mirat de contrarestar la detestable mentida que caracteritza la filosofia recent” (Pap. IV B 104). Com veurem en el capítol 4, lluny de ser abstractes, els conceptes kierkegaardians –com en aquest cas el del “dubte” –, són doblement existencials. D'una banda, perquè, no serveixen per a donar un significat unívoc i definitiu als fenòmens als quals fan referència, sinó que són ells mateixos els que, més aviat, s'expliquen a través dels diferents textos en què hi tenen –com qui diu– una vida; d'altra banda, perquè la majoria dels conceptes són figures textuals que ja representen per si mateixes una vida que dramatitza el discurs mateix.

“tercer” i, per tant, de la manifestació de la pròpia voluntat del pensador.⁴⁶⁴ Segons Kierkegaard, el dubte solament pot ser superat per alguna cosa *altra* de la reflexió, *altra* de la lògica d’argumentació filosòfica, car es tracta ni més ni menys que d’una decisió.⁴⁶⁵

Encara no dos anys més tard, el pseudònim homònim del jove protagonista recull de nou la qüestió a les *Engrunes*; aquesta vegada, però, el dubte hi és portat a col·lació per esguard d’una decisió ben particular: la fe.

La fe és el contrari del dubte. Fe i dubte no són dues espècies de coneixement que puguin determinar-se en continuïtat l’una de l’altra, ja que cap de les dues no són actes de coneixement, sinó passions contraposades [...] Qui dubta no nega l’existència pròpia, per exemple, sinó que no conclou res, ja que no vol ser enganyat. Usa la dialèctica per establir els contraris sempre idènticament com a versemblants, però no és en virtut d’ella que estableix el seu escepticisme [...], sinó que decideix cessar i abstenir-se (*φιλοσοφία εφεκτική*) de tota conclusió en virtut de la voluntat (SKS 4, 283).

Així, doncs, lluny de superar-se per la necessitat del coneixement, el dubte se supera per mitjà d’un acte de voluntat (SKS 19, 399 [Not13:35]): bé la del creient, que corre el risc d’estar en l’error i, malgrat això, decideix creure,⁴⁶⁶ bé la de l’escèptic, que es manté *in*

⁴⁶⁴ Amb referència al dubte, escriu Climacus en la *Postil·la*: “si per un sol instant vull tenir la certesa com a certesa, cal que abandoni el dubte. Però llavors no és el dubte el que s’aboleix a si mateix, sinó jo qui cessa de dubtar. És per això que un dubtador mediocre aconseguirà més fàcilment que l’altre la certesa” (SKS 7, 306-307). Per a Kierkegaard, la pretensió d’haver abolit la negativitat del dubte per la progressió immanent del pensament sols dóna compte de la mediocritat del pensador que manté una tal pretensió, de la incapacitat que té per dubtar de veres i d’implicar-hi la subjectivitat. Resumint i per dir-ho amb els termes del jove Climacus: la pretensió del pensament modern sols dóna compte del fet de ser fruit d’una reflexió dual i no conscientment tricotòmica.

⁴⁶⁵ En tant que no depèn només de les facultats cognitives, sinó de la decisió, el compromís i la voluntat del pensador, Kierkegaard requalifica aquí el coneixement. L’existència fa acte de presència en el bell mig del procés del coneixement i deixa de ser, com a conseqüència, un simple procés intel·lectual per passar a ser un procés en què el subjecte s’*implica*, s’*incumbeix* i alhora *condiciona* el coneixement mateix.

⁴⁶⁶ En la *Postil·la*, el “risc” de la fe s’afaiçona amb el concepte d’“incertesa objectiva [*objektive Uvished*]” (SKS 7, 187). Ara bé, com se subratlla en les *Engrunes*, la “fe” no és només un acte de

suspensio perquè justament el que *vol* és dubtar (cf. SKS 4, 281). A diferència de l'escepticisme modern que ignora l'origen mateix del dubte, Climacus elogia la postura dels grecs per conèixer-lo a bastament, gràcies al fet d'haver-se comprès a si mateixos. Com sistematitza més tard en la *Postil·la*, el tarannà grec i modern d'aquests dos escepticismes remet a dos estils de pensador que disten tant en el contingut com en la forma de llur pensament. Es tracta de la notòria distinció entre els pensadors subjectiu i objectiu de Climacus que tanta fortuna ha fet en la recepció de l'obra de Søren Kierkegaard i que posa en relació els aspectes subjectiu i objectiu de la reflexió: el tarannà de l'escola grega, que s'aproxima més al gest "humil" d'un saber que es cerca i és dialèctic amb la ignorància, i el tarannà de l'escola moderna, que s'aproxima més al gest "vanitós" d'un saber que se sap i es vol absolut.⁴⁶⁷

La tasca del pensador subjectiu és *comprendre's a si mateix en l'existència*. És cert que el pensament abstracte parla de la contradicció i el seu caràcter immanent avançador, però, en fer cas omís de l'existència i del fet d'existir, suprimeix la dificultat i la contradicció. El pensador subjectiu existeix i, tanmateix, pensa. Ell no fa abstracció de l'existència i la contradicció, sinó que hi viu i, malgrat això, pensa (SKS 7, 321).⁴⁶⁸

voluntat, ja que, en el context del cristianisme, el mestre és Déu i és ell qui en dóna la condició (cf. SKS 4, 265). La fe presenta així la mateixa ambigüïtat que la resta de conceptes kierkegaardians en quant acte de voluntat que, malgrat tot, es rep com a regal.

⁴⁶⁷ Molt abans que Climacus en fes sistema en la *Postil·la*, Vigilius Haufniensis ja posava noms i cognoms a aquests dos tipus de pensador: "Schleiermacher era un pensador en el bell sentit grec, un pensador que només parlava d'allò que sabia, mentre que Hegel recorda, malgrat les seves eminents dots i la seva colossal erudició, que era en sentit alemany un professor de filosofia del gran estil, car ho explicava tot *à tot prix*" (SKS 4, 327).

⁴⁶⁸ És evident que Climacus –i, per extensió, Kierkegaard– no rebutja el coneixement objectiu per si mateix, sinó només aquell que, tot fent abstracció, pretén eludir la realitat contradictòria de l'existència: "Aquí no es nega que el pensament objectiu tingui la seva realitat, sinó que, en relació amb tot aquell pensament en què la subjectivitat ha de ser precisament accentuada, l'objectivitat és un malentès" (SKS 7, 92; 253-254). És per aquest motiu que el Climacus de la *Postil·la* no para de repetir-nos que la filosofia grega, fins i tot la més abstracta, "no era distreta" i que tot filòsof grec era al mateix temps una "persona existent" i un "pensador apassionat" (cf. *ibídem*, 276-285). La crítica, doncs, va dirigida a l'anomenat "pensament pur" de la filosofia moderna, aquell que, a banda de ser abstracte i metafísic, té la gosadia de desatendre la realitat de la pròpia existència per pensar-se a si mateix. D'aquí ve que Climacus l'anomeni un "pensament sense pensador" (*ibídem*, 303).

El pensador subjectiu és aquell que pensa tot existint, mentre que l'“honorable professor especulatiu roman distret, no és existent, no és subjectiu, no és apassionat –és *sub specie aeterni*” (Pap. VI B 40): ⁴⁶⁹

Per a la reflexió objectiva, la veritat esdevé un objectiu, un objecte, i es tracta de deixar de banda el subjecte; per a la reflexió subjectiva, la veritat esdevé l'apropiació, la interioritat, la subjectivitat, i del que es tracta és precisament de submergir-se, existint, en la subjectivitat (SKS 7, 176).

El caràcter del pensador subjectiu és, així, fonamentalment *ètic*, atès que reflexiona sobre la realitat per tal de poder-s'hi comprendre.⁴⁷⁰ Ell està relacionat i directament implicat

⁴⁶⁹ Kierkegaard es mostra crític amb tots aquells professors de filosofia i/o teologia que han perdut, si és que mai l'han tingut, tota relació personal amb la matèria que imparteixen. La filosofia i la teologia esdevenen així un coneixement sense vida ni passió; o sia, un objecte científic, una mera doctrina. Són moltes les burles i ironies que Kierkegaard investeix en aquest respecte. És per això que recullo tan sols, a tall d'exemple, una petita peça teatral inclosa en els diaris NB que, malgrat la seva brevetat, il·lustra prou bé l'actitud criticada per Kierkegaard.

Comèdia dement

Escena en el dia del judici
Nostre Senyor
Un professor de teologia

Nostre Senyor: “Has recercat el regne de Déu abans de tota cosa?”

Professor: “No, no puc dir que ho hagi fet, però sé com dir ‘recercar el regne de Déu abans de tota cosa’ en set idiomes –(1) en danès es diu així, (2) en alemany, així, (3) en francès, així, (4) en grec, així, (5) en hebreu, així, (6) en llatí, així, (7) en àrab, així, (8) en assiri, així, (9) en fenici, així –Què estic dient?, de fet, ho sé dir en nou idiomes, dos més dels que em pensava. Nostre senyor es girà, mentrestant, el professor continuava: “M’he dedicat en cos i ànima a investigar i reinvestigar aquest assumpte dia i nit.” –aquí és interromput per l’àngel de la trompeta que amb els mots “tu, sapastre” li venta una bufetada tan forta que l’envia a mil quilòmetres de distància (SKS 23, 465 [NB 20:137]).

⁴⁷⁰ L'ètic expressa l'atenció prioritària al fet de ser un existent concret i real, de carn i os –com diria Unamuno–, enfront de la primacia del pensament de la filosofia sistemàtica. Per evitar la confusió, assenyalo aquí la distinció entre l'ètic, quant a actitud d'interès i passió en l'existència, i l'ètic, quant a estadi de l'existència; ja que, per bé que en moltes ocasions puguin esdevenir sinònims en Kierkegaard, no s'hi identifiquen. L'ètic, quant a actitud existencial, és sempre una categoria central en Kierkegaard, mentre que l'ètic quant a estadi és a voltes criticat, curiosament com un distanciament de la pròpia essència de l'ètic, en tant que l'individu centra tota la seva existència en l'exterioritat (“el general [*det Almene*]”) i abandona, així, no solament la relació amb si mateix, sinó també la possibilitat de reconèixer la relació que és. És precisament com a resposta a aquest problema, que Vigilius Haufniensis parla en *El concepte d'angoixa* de la possibilitat d'una “segona ètica”, una ètica singular, cristiana i paradoxal que, lluny d'exigir l'ideal, el presenta com a tasca. Kierkegaard desenvolupa, emperò, la idea d'una “segona ètica” en obres posteriors, com ara *Obres d'amor i Exercitació en el cristianisme*.

en el seu pensament, car existeix en allò que pensa i allò que pensa es reflecteix en la seva existència. Per això el seu coneixement s'ancora en el paradigma grec i en la màxima socràtica del "coneix-te a tu mateix", "sàpigues quins són els teus límits" (cf. SKS 4, 382; SKS 7, 34). Quan el pensador subjectiu es disposa a conèixer la veritat es fa conscient que no pot assolir-la en la seva objectivitat, car ell és, efectivament, un subjecte i, com a tal, només pot assolir-la en l'incessant moviment devers ella. En aquest sentit, el pensador subjectiu viu la impotència de posseir la veritat, però també alhora la passió infinita de cercar-la; una tensió, que no deixa de ser res més que el reflex, en el coneixement, de la tensió que és la seva pròpia existència. Escriu Climacus:

Com que el subjecte existent està existint (i aquest és el destí de tot ésser humà a excepció d'aquells que són objectius i tenen l'ésser pur per ser), està en procés d'esdevenir [...], per tant, el seu pensament s'ha de correspondre amb la forma de la seva existència (SKS 7, 80).

Essent l'existència una tensió fronterera entre el finit i l'infinit, el pensament del pensador subjectiu també ha d'adoptar la forma d'una tensió entre el saber i el no-saber, és a dir, la forma d'un saber ignorant que, per això mateix, sent la necessitat de cercar-se. El pensament del pensador objectiu és, en canvi, etern i absolut. A diferència del subjectiu, l'objectiu malda per obtenir un coneixement universal i necessari de les coses que li permeti, més enllà de les contingències, trobar una veritat objectiva que sigui, com a principi explicatiu, inqüestionable i per a tothom. Per això, a l'hora de conèixer, àdhuc l'existència li és destorb; car qui diu existència, diu també llibertat i contingència, i això és justament el que la necessitat de la seva lògica no pot assimilar (cf. SKS 4, 318). El pensador objectiu fa abstracció de l'existència i eludeix, per tant, la tensió i contradicció

que la compon; car, al capdavant, la seva pretensió d'obtenir “respostes” i “resultats” definitius (cf. SKS 7, 73) no s'adiu en absolut amb la “forma” de la seva existència. En comptes de seguir la màxima socràtica i prendre consciència del límit que *és i ha de ser repetidament*, el pensador modern insisteix a desafiar tota “lleï de gravetat” (cf. SKS 7, 119) i vola pels aires, com diu Climacus, amb les seves grandiloqüents idees: ⁴⁷¹

Si un ballarí fes un gran salt, l'admiraríem, però si volgués donar la impressió que pot volar –encara que pogués saltar més amunt del que qualsevol altre ballarí hagués saltat abans– rieu-vos-en. Saltar significa pertànyer essencialment a la terra i respectar la lleï de la gravetat, de manera que el salt és merament momentani, però volar significa estar lliure de les condicions tel·lúriques, la qual cosa només és reservada a les criatures alades, potser també als habitants de la lluna, potser– i allí, potser, és on el sistema trobarà per fi els seus vertaders lectors. Ésser un ésser humà ha estat abolit i tot pensador especulatiu es confon a si mateix amb la humanitat, cosa que resulta quelcom infinitament més gran i res en absolut (SKS 7, 119).⁴⁷²

A grans trets, la filosofia especulativa moderna és una “còmica paradoxa” –pensa Climacus–, l'aporètic intent d'explicació de la totalitat de la realitat segons un mètode objectiu i segur; la construcció impossible d'un sistema absolut de coneixement. El

⁴⁷¹ En el primer pròleg que Kierkegaard escrivia per al *El concepte d'angoixa*, més tard rebutjat i inclòs com a pròleg VII del llibre *Pròlegs* de Nicolaus Notabene, el saber grec hi és definit com un saber que “no tenia la intenció de sonar com una veu des dels núvols sinó que romania a la terra, en el mercat, en el lloc de treball de la gent. Quelcom que va ser especialment entès per aquell home [Sòcrates] que abandonà l'art, la comprensió de la física i començà a filosofar en els llocs de treball i en el mercat” (SKS 4, 503). Contràriament al saber modern que transgredeix el límit de la seva capacitat, el saber grec és conscient del lloc que ocupa i del límit que ha d'acceptar pel sol fet d'ésser humà. En aquest pròleg, i en general en tots els pròlegs que componen el llibre d'aquest “escriptor”, no de llibres sinó de solament pròlegs, s'hi entreveu una tallant “sàtira” contra les aspiracions de la modernitat. Vegeu la introducció de William McDonald dins Søren Kierkegaard, *Prefaces*, Tallahassee: Florida State University Press, 1989.

⁴⁷² Amb aquesta citació, com a exemple, es demostra com Kierkegaard i els seus pseudònims excel·leixen a posar en pràctica allò que el filòsof parisenc Henri Bergson destacava com una de les coses més risibles de la condició humana: la vanitat (*Le rire, Essai sur la signification du comique*, en *Œuvres*, París: Presses Universitaires de France, [1899], 1970, pp. 470-471). Aquesta peculiaritat del caràcter que fa frontera molt tènuement amb el ridícul resulta ser un filó inescapable per a Kierkegaard i el blanc de tir de la majoria de les crítiques a la filosofia moderna.

pensament modern reflexiona des d'una perspectiva que no li escau: la divina.⁴⁷³ El pensador sistemàtic només pot ser “Déu o un *Quodlibet* fantàstic” –sentència Climacus. I Kierkegaard, per la seva banda, assenyala que la causa de la insolència de pretendre pensar com Déu és la d’haver estès el domini de la filosofia més enllà de la seva legítima frontera:

En això consisteix pròpiament tota la confusió fonamental [*Grundforvirring*] de l'època moderna (que es ramifica en lògica, metafísica, dogmàtica i en totes les maneres de viure actuals) o en el fons la confusió consisteix en això: que hom ha eliminat el profund abisme de la diferència qualitativa entre Déu i l'èsser humà [*Qvalitetens svælgende Dyb fra Forskjellen mell. Gud og Msk.*] [...] En aquesta frontera [*Grændse*], on contrabandistes i rebels trafiquen, jo hi tindrè el meu lloc [*min Plads*], si es vol com un insignificant oficial que, per qualsevol mitjà, amb destresa o amb força (és a dir, força espiritual) ha de confiscar tota il·lusió i mesurar aquelles arrogants fantasies basades en l'afront devers Déu [...] Humiliat, anihilat i contret, jo mateix he hagut d'aprendre, tan profundament com qualsevol altre que vingui a aprendre-ho de mi o a través de mi, que un ésser humà no és res davant de Déu. Això és el que he d'ensenyar de mi, no directament sinó indirectament (SKS 20, 250-251 [NB3:15]).⁴⁷⁴

Dempeus en l'abismal “frontera [*Grændse*]”, el danès hi té assignat un lloc com un “insignificant oficial [*en ringe Betjent*]”, la tasca del qual és la de multar tots aquells

⁴⁷³ Climacus defineix l'Era optimista de l'emancipació moderna com una Era desesperada de divinització sense límits i Anti-Climacus considera aquesta manca de finitud de l'individu modern com una de les formes de desesperació; la desesperació de la infinitud: “Tota existència humana que suposadament hagi estat o simplement pretengui ésser infinita, sí, en qualsevol moment en què una existència humana hagi estat o simplement pretengui ésser infinita, és desesperació. Perquè el jo és la síntesi en la qual el finit és allò que limita i l'infinit, allò que eixampla” (SKS 11, 146).

⁴⁷⁴ En *La malaltia per a la mort*, Anti-Climacus confirma que “la diferència qualitativa entre Déu i l'èsser humà [*Qvalitets-Forskjellen mellem Gud og Menneske*] ha estat superada de manera panteística” (SKS 11, 229). I quasi amb els mateixos mots de l'anterior citació, afegeix: “Així com en la vida política se'ns ha ensenyat que les masses s'imposen al rei i els diaris, al consell de ministres; així també s'ha descobert finalment que la *summa summarum* de tots els éssers humans s'imposa a Déu. D'això se'n diu ara la doctrina del Déu-home o que Déu i l'home són *idem per idem*” (ídem).

que pretenen transgredir el límit mitjançant el contraban de les idees;⁴⁷⁵ tal com Anti-Climacus diu de Sòcrates ser:

un jutge fent guàrdia en la frontera entre Déu i l'ésser humà [*Grændseskjellet mellem Gud –og Menneske*], vigilant, per tal de reforçar l'abisme de la diferència qualitativa [*Qualitetens-Forskjellighedens Dyb*] que hi ha entre ambdós, a fi que Déu i l'ésser humà no s'arribin mai a confondre en una sola cosa, de manera *filosòfica, poètica*, etc. Heus aquí el motiu de la ignorància socràtica, i la raó per la qual la divinitat mateixa reconegué Sòcrates com el més savi d'entre tots els homes (SKS 11, 211).⁴⁷⁶

Submergit de ple en el bell mig de l'escena de confusió moderna, Kierkegaard assumeix la tasca que tenia Sòcrates enfront de l'intel·lectualisme dels sofistes i s'oposa a tot aquell qui redueix i identifica el diví amb l'humà, especialment a Hegel i al hegelianisme danès que, amb el seu sistema de reconciliació i d'identificació del real i el racional, esdevenen per al danès paradigma de la progressiva reducció empresa per la modernitat.⁴⁷⁷ Escriu Kierkegaard:

⁴⁷⁵ Al llarg de tota la seva obra, Kierkegaard fa palesa la importància que té la tasca de vetllar per i ser alhora en la frontera. Els mots de “vigilant” (*Vægter –O això o allò*: SKS 3, 15), “soldat duaner” (*Grændsesoldat –Estadis en el camí de la vida*: SKS 6, 183), “agent de policia” (*politi Agent –El concepte d'angoixa*: SKS 4, 360), “policia” (*Betjent –El punt de vista sobre la meua activitat com a escriptor*: SKS 16, 58), “inspector de carrer” (*Opsigtsbetjent –Ibidem; Estadis*: SKS 6, 421; 433) “espia” (*Spion –El punt de vista*: SKS 16, 66; *Politi-Spion –La repetició*: SKS 4, 12), “observador” (*Jagttager –Punt de vista*: SKS 16, 61; 66; *El concepte d'angoixa*: SKS 4, 359; *Diari JJ*: SKS 18 JJ:227; *Repetició*: SKS 4, 12) i observació (*Jagttagelse –El concepte d'angoixa*: SKS 4, 359-360) en són prova fefaent.

⁴⁷⁶ En *Sobre el concepte d'ironia*, Kierkegaard sosté que la gran part de l'activitat de Sòcrates consistia a “rodejar d'un mur infranquejable tot pensar i obrar humans, impeding tot tràfic amb el món de les idees” (SKS 1, 85).

⁴⁷⁷ La crítica de Kierkegaard a Hegel i al hegelianisme danès és un tema tan ampli com complex. En moltes ocasions, el pensador danès es mostra vague en les seves crítiques i usa termes generals com “especulació”, “idealisme especulatiu”, “pensador objectiu”, “sistemàtics” i “sistema”; termes que tant poden anar dirigits a Hegel com als seus seguidors. No obstant això, val a dir que, en la majoria de les ocasions, el blanc de les crítiques de Kierkegaard no es troba tant en Hegel com en aquells contemporanis hegelians danesos que, com Hans Lassen Martensen i Adolf Peter Adler, aplicaven els resultats filosòfics de la lògica hegeliana a la teologia. Al capdavant, l'interès de Kierkegaard no és filosòfic sinó eticoreligiós i els seus contemporanis tenien el mal costum de confondre l'esfera abstracta de la lògica amb l'esfera eticoreligiosa de l'existència. Per a més detall, vegeu el complet treball *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered* (op. cit.) i l'article “Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark” (*Kierkegaard and his Contemporaries: The Culture of Golden*

Si hom hagués de concentrar en un descriptiu i simple mot, l'engany i la confusió de la ciència i el saber moderns –o bé essencialment l'engany i la confusió de l'època moderna–, especialment des que va abandonar l'honest camí de Kant i pagà els 100 *rigsdaler*⁴⁷⁸ a fi d'esdevenir teocèntrica, aleshores el mot seria: deshonest [*uredelig*] (SKS 27, 390).⁴⁷⁹

Segons el pessimista panorama que de la filosofia de l'època presenta el danès, els idealistes hegelians pervertiren l'“honest camí de Kant” i d'un pensament que proclamava austerament els límits del coneixement i la impossibilitat de la metafísica com a ciència es passà a un desplegament impressionant del coneixement sense límits i a la més audaç afirmació de la metafísica. Un estol de grans filòsofs alemanys s'havien succeït l'un a l'altre: Kant, Fichte, Schelling, Hegel; i la gent es preguntava qui seria el següent, qui s'atreveria a “anar més enllà [*gaa videre*]” de Hegel.⁴⁸⁰

Age Denmark, Jon Stewart (ed.), Berlín, Nova York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 106-146) de Jon Stewart. També les entrades Pap. V B 49:2 i Pap. V B 49:5 dels papers solts, en què kierkegaard fa explícit –àdhuc amb noms– que la confusió entre conceptes lògics i ètics es troba més en els seus contemporanis que no en Hegel: “i això passa cada dia davant dels nostres ulls”, “Fins i tot en la nostra petita Dinamarca, els homes han vingut pel rescat del moviment lògic”.

L'estudi de la influència de l'ambient intel·lectual danès en el propi desenvolupament de Kierkegaard com a pensador és l'objectiu de l'antologia *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, Jon Stewart (ed.), Berlín, Nova York: Walter de Gruyter 2003. La necessitat d'aprofundir en les obres d'aquests contemporanis ha estat, de fet, la causa d'un estudi més ampli del mateix editor, dividit en tres toms segons els àmbits d'influència: filosòfic, literari o teològic. Vegeu *Kierkegaard and his Danish Contemporaries* (Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources, vol. 7), Aldershot: Ashgate, 2009. També Bruce H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1990, com una de les primeres obres de rellevància en què la figura de Kierkegaard que emmarcada en l'època daurada de Dinamarca.

⁴⁷⁸ Nom de la moneda emprada en temps de Kierkegaard que tradueix els famosos 100 tàlers que usa Kant per exemplificar la distinció entre pensament (concepte) i realitat (objecte). Vegeu KrV B 627, p. 401.

⁴⁷⁹ Com veiem, Kierkegaard salva Kant dels atacs contra la filosofia moderna pel fet de ser “honest” (SKS 20, 229 [NB2:235]) i representar-hi l'“honestat” de Sòcrates com a pensador (SKS 4, 231). Tal com escriu Kant en els *Prolegòmens*: “les altes torres i els grans homes de la metafísica que s'hi assemblen, a l'entorn dels quals, de les unes i dels altres, ordinàriament fa molt de vent, no són per a mi. El meu lloc és el fecund *bathos* [profunditat] de l'experiència” (Pkm, p. 373n.).

⁴⁸⁰ Kierkegaard constata sovint personalment o mitjançant algun dels seus pseudònims, que el *gaa videre* era, de fet, l'eslògan de l'època en la seva “petita Dinamarca”: “La *idée fixe* de l'època és arribar més lluny que el teu predecessor [...] Quan veig una persona que va pel carrer amb molta pressa estic segur que en la seva joia em crida: “he arribat més lluny [...]” (SKS 17, 198 [CC:12]).

Hans Lassen Martensen, teòleg danès que arribaria a ser cap de l'església oficial de Dinamarca després de la mort del bisbe Mynster, havia proclamat en més d'una ocasió la necessitat de no romandre en Descartes, sinó de continuar endavant fins a Hegel i, fins i tot, "més enllà".⁴⁸¹ En una de les conferències sobre allò que ell anomenava la "dogmàtica especulativa", pronunciades a la Universitat de Copenhaguen durant el segon semestre de 1837-1838 i el primer semestre de 1838-1839, Martensen hi afirma: "el gran problema de l'època és la relació de la religió amb la filosofia. És per això que el teòleg ha de fer-se teòleg especulatiu per ser eclesiàstic en sentit propi" (SKS 18, 374 ; KK:11). L'objectiu de Martensen és, així, usar els principis de la lògica de Hegel com a fonament i mètode d'una teologia científica, però mantenint els continguts específics de la revelació cristiana. Per això calia "anar més enllà" de Hegel, perquè, a parer del dogmàtic especulatiu, la filosofia hegeliana comportava el perill d'eliminar l'absoluta sobirania de la revelació i, per aquest motiu, calia corregir i proposar una epistemologia que mantingués les limitacions del coneixement humà i estigués alhora subordinada a l'autoritat de la revelació.

El perill que suposava el hegelianisme respecte de la religió cristiana era també tema de preocupació kierkegaardiana. Contràriament a Martensen, tanmateix, Kierkegaard es refereix al cristianisme i a la filosofia, com ja hem vist, en termes d'antítesi, d'incommensurabilitat i d'incompatibilitat: "*La filosofia i el cristianisme*

⁴⁸¹ La primera vegada que Martensen fa menció d'haver anat més enllà de Hegel és en una carta a F. C. Sibbern del 26 de Gener del 1836. Per a més detall, vegeu: Schjørring, J. H.; "Martensen" dins *Kierkegaard's Teachers*, Bibliotheca Kierkegaardiana, op. cit., vol. 10, 1982, pp. 177-207. Així mateix, Sibbern (1785-1872) –també professor de Kierkegaard, però, en aquest cas, filòsof antihegelianista– havia proclamat que J. L. Heiberg (1791-1860) –anomenat per Høffding l'"apòstol del hegelianisme a Dinamarca (*Søren Kierkegaard som filosof*, Copenhaguen: Philipsen, 1892, p. 16)– "començava a superar Hegel [*begynder at gaae ud over Hegel*]" (cf. *Danske Maaedkrift for Litteratur*, n. 10, 1938, p. 292).

no es poden unir mai” (SKS 17 AA:13). “El cristianisme no és cap doctrina sinó que expressa una contradicció existencial i és una comunicació existencial [...] el cristianisme pertany a l’existència, a l’existir, però l’existència i l’existir són precisament l’oposat a l’especulació” (SKS 7, 345-346). L’escarni, doncs, no es féu esperar: si Martensen anava més enllà de Descartes i de Hegel era perquè encara no hi havia ni arribat (cf. SKS 17, 122; BB:32). D’igual manera s’expressa de silentio en un context religiós quan, en criticar l’anhel filosòfic modern d’“anar més enllà de la fe” (SKS 4, 102, 105 *et passim*), ironitza sobre el fet que el punt de partida de l’època comenci precisament en el punt d’arribada d’antany (SKS 4, 103).⁴⁸² I, fins i tot, el Climacus de les *Engrunes*, el pseudònim encarregat d’acarar justament una “hipotètica” veritat cristiana amb la veritat socràtica, no pot més que confessar en la “moralitat” final del llibre que sense la hipòtesi d’aquella no s’hagués ni tan sols atrevit a anar “més enllà de Sòcrates” (SKS 4, 231 *et passim*), car entre l’humà, la “μαυεεσθαι és el suprem” i donar a llum només correspon a Déu (ibídem, 220).

De fet, si Kierkegaard es mostra incansable en la seva crítica al hegelianisme no és per interès filosòfic sinó perquè la confusió de l’especulació resulta “nociva”⁴⁸³ per a la possibilitat d’una vida cristiana, i fins s’havia convertit en el principal obstacle.⁴⁸⁴ Com

⁴⁸² Així com la ironia de la ignorància socràtica és, segons Kierkegaard, *stimulus* i *terminus* del pensament (cf. SKS 1, 172), el límit com a frontera ha de ser també punt de partida i d’arribada al mateix temps.

⁴⁸³ El mateix terme descriu la tasca socràtica en contraposició a les idees dels sofistes, la qual, segons la citació d’Ast que emprava Kierkegaard a tall de nota del seu *Sobre el concepte d’ironia*, no només n’assenyalava la vanitat i inconsistència, sinó també “la nocivitat” (SKS 1, 171-172n). Vegeu Friederich Ast, *Platons Leben und Schriften*, Leipzig: Weidmann, 1816, p. 53. Per tant, i en contra del que diu Klemke i altres intèrprets sobre la filosofia de Hegel, és a saber, que era per a Kierkegaard “còmica, i no una amenaça” (*Studies in the Philosophy of Kierkegaard*, La Haia: Springer, 1976, p. 4]), considero que si el danès va en contra d’aquesta filosofia és en tant que la considera una amenaça i l’acusació a la comicitat, no per això renyida amb la seriositat de dita amenaça, és justament la manera de combatre-la.

⁴⁸⁴ Kierkegaard constata en els diaris NB que la cristiandat s’ha permès de comprendre el cristià com el grau superlatiu o la plenitud del que és merament finit, humà, natural i mundà, i que això ha estat “la més gran de les corrupcions possibles del cristianisme” (SKS 24, 269 [NB25:36]). A tenor d’això, en *Jutja tu mateix*, escriu: “hom ha fet convergir el finit i l’infinít, l’etern i el temporal, el més alt i el més baix, de tal manera que és impossible dir quin és quin, o el que és el mateix, la situació és d’una

hem vist, amb el concepte d'“assumpció [*Aufhebung*]” i superant el principi de no-contradició de la lògica tradicional, la filosofia especulativa interpretava l'encarnació com una mediació necessària i convertia els dogmes cristians en una mera abstracció sistemàtica. D'aquesta manera, els oposats absoluts passaven a ser inexistents i esdevenien relatius, és a dir, contradictoris que es resolien en una unitat superior.⁴⁸⁵ A tenor d'això, escriu Anti-Climacus:

Mai cap doctrina de la terra no ha aproximat realment tant Déu i l'ésser humà com ho ha fet el cristianisme. Tampoc no ho podria fer ningú, solament Déu ho pot i tota invenció humana no serà en aquest sentit més que un somni o una precària il·lusió (SKS 11, 229).

ambigüitat impenetrable. Aconseguir albirar a través del bosc més frondós no és tan difícil com fer que els ideals resplendeixin en aquesta ambigüitat en què tot està aombrat, en la qual vivim assegurats contra els ideals també gràcies al fet d'haver-se posat entre ells i nosaltres una consideració raonable, de manera que ens comprenem mútuament en tot esforç per quelcom superior – això ens dóna avantatge, però fa que un vertader esforç superior, que renunciï als avantatges, sembli la més ridícula de totes les ridícules ‘exageracions’ (SKS 16, 178).

⁴⁸⁵ A final dels anys 30 i 40 del segle XIX, la doctrina de Hegel sobre la supressió del principi de no-contradició formulada en la secció primera del llibre segon “la doctrina de l'essència” de la *Ciència de la lògica* (WL, vol. 6, pp. 74-80) atragué especial atenció en els cercles intel·lectuals danesos. En aquell temps, els principals representants del hegelianisme a Dinamarca eren el filòsof Johan Ludvig Heiberg (vegeu “Identitet og Forskjel” en *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Copenhaguen: Andreas Seidelin 1832, §§ 86-87, pp. 40-47 i “En logisk Bemærkning i Andledning af H. H. Hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme i forrige Hefte af dette Tidsskrift”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839, pp. 441-456), i el teòleg Hans Lassen Martensen (vegeu “Rationalisme, Supranaturalisme og principium exclusi medii i Anledning af H. H. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrift forrige Hefte”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, pp. 456-473). Enfront d'ells, s'erigia un moviment anti-hegelianista representat per figures com el filòsof Frederik Christian Sibbern (vegeu “Om den Maade, hvorpaa Contradictionsprincipet behandles i den hegelske Skole, med mere, som henhører til de logiske grundbetragtninger”, *Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betreffende Hegels Philosophie betragtet i Forhold til vor Tid*, Copenhaguen: C.A. Reitzel, pp. 79-92) i el teòleg i cap de l'església oficial danesa Jakob Peter Mynster (vegeu “Rationalisme, Supranaturalisme”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839, pp. 249-268 i “Om de logiske Principer” *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 7, 1842, pp. 325-52). Si bé Kierkegaard no participava activament en aquest debat, tanmateix el seguia. Al llarg de les seves obres, el danès afirma que la lògica especulativa bé pot servir per a l'abstracció, però que en cap cas pot retre compte de l'existència i del caràcter eticoreligiós que la constitueix. És precisament això darrer el que el sistema i la seva lògica de superació de tota contradicció eliminaven de soca-arrel. En sintonia amb l'escarni dirigit a Martensen, el jutge Wilhelm constata que la raó per la qual podria semblar que els filòsofs han suprimit realment el principi de no-contradició és que encara no hi han ni arribat (SKS 3, 214). Vegeu sobre aquest tema, Anton Hügli, “The principle of Contradiction” dins *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, op. cit., pp. 272-282.

La reconciliació hegeliana era així una “il·lusió” molt perillosa que tenia conseqüències aberrants i que posava falsament en relació allò que era heterogeni. Essent l’infinit quelcom distint del superlatiu del finit i la fe, un món completament diferent i, fins i tot, en repetida oposició al coneixement i a la raó, el hegelianisme danès ho anivellava tot i acabava perdent ambdues coses.⁴⁸⁶ Tot i així, l’“oficial” de duanes estarà a l’aguait i tot excel·lint en el rol de vigilant que comparteix amb alguns dels pseudònims, s’enfrontarà a la tendència moderna d’“anar més enllà” i l’obligarà a fer una parada.⁴⁸⁷ “Tot estarà fet *sense autoritat*, però el to recordarà el d’aquell agent de policia que, en enfrontar-se a la multitud, els diu: enrere!” (SKS 16, 58).

Al llarg de tota la producció, i en especial en aquella més pseudònima –com argumentava en la introducció, les obres pseudònimes són paradigmàtiques en tant que el seu discurs sorgeix precisament del conflicte fronterer que fa avinent el límit i la consegüent necessitat d’actuar-hi en l’existència– Kierkegaard subratlla el límit per mitjà de conceptes i imatges, o millor dit, de conceptes imaginatius i imatges

⁴⁸⁶ Una de les grans transgressions del hegelianisme danès és –com apunta Haufniensis– la d’haver confós d’arrel dues ciències, “l’ètica i la dogmàtica especialment quan, després d’haver introduït la paraula reconciliació, hom indica que la lògica i el λογος (el dogmàtic) es corresponen mútuament i que la lògica és pròpiament la doctrina del λογος” (SKS 4, 319). La confusió entre filosofia i religió ja feia temps que es gestava –recordem els anomenats així “casos Galileu” o bé l’origen mateix del projecte teològic medieval–, però amb Hegel sembla arribar a la seva consumació en la mesura en què feia de la religió un moment a superar de la gènesi de l’esperit absolut, quelcom que brollava de la raó mateixa. Segons Kierkegaard, “la més gran honestedat, àdhuc en els atacs més amargs contra el cristianisme d’èpoques passades era que es permetia que allò que és essencialment cristià romangués intacte. El perill en Hegel és que ell alterava el cristianisme –i el feia concordar així amb la seva filosofia” (SKS 24, 442-443 [NB25:7]). A parer del danès: “No hi ha filosofia que hagi estat tan perjudicial al cristianisme com la hegeliana. Car les filosofies del passat eren prou honestes per deixar que el cristianisme fos allò que és – mentre que Hegel era prou estúpid i insolent per resoldre el problema del cristianisme i l’especulació mitjançant l’alteració del cristianisme – i aleshores tot anava de meravella” (SKS 25, 272 [NB28:69]).

⁴⁸⁷ En *El punt de vista*, Kierkegaard confirma que la tasca de vigilància fronterera és compartida pels pseudònims (SKS 16, 58). D’entre tots ells, destaca Vigilius Haufniensis pel fet d’assumir la tasca en la semàntica del seu propi nom. D’una banda, “Vigilius” prové del llatí “vigil” –vigilant, guaita, observador– i de l’altra, “Haufniensis” prové del nom llatinitzat que designa la ciutat de Copenhaguen: *Havn*, i d’aquí el genitiu *Havniensis*. “Vigilius Haufniensis” significa literalment “vigilant de Copenhaguen”.

conceptuals⁴⁸⁸ que ahora es fan “intermedis” i es “fracturen”⁴⁸⁹ per tal d’expressar la distinció, la diferència, l’heterogeneïtat, la separació, la ruptura, la discontinuïtat, la contradicció, la disharmonia, la desproporció... de l’abismal frontera entre Déu i l’ésser humà.⁴⁹⁰ Aquests conceptes-imatges no han de ser vistos, tanmateix, com a representants d’una nova filosofia, contraposada a la de la modernitat, sinó com a armes d’ús estrictament duaner,⁴⁹¹ propietat d’aquell “insignificant oficial” que es veu en l’obligació de “confiscar la il·lusió” (SKS 16, 66ss.), i fer front al constant tràfic de “xerrameca filosòfica” (SKS 4, 220) i no poca “teologia de la lletra” (SKS 7, 42).

Com hem conclòs més amunt, la tasca fonamental de Kierkegaard *no* va “més enllà de” Sòcrates, puix que reconduïx la raó moderna a la perspectiva que més li escau, a la humana, a la “humana visió” (SKS 17 DD:5), i es manté fidel al seu (dis)curs fins que aquesta descobreix el límit de la seva capacitat i només li resta desesperar o acollir-se paradoxalment a allò que la transcendeix. En el fons, la realitat (*Virkeligheden*), l’existència, no pot ser “compresa” en la seva total i absoluta dimensió (SKS 23, 72 [NB15:103]). Tard o d’hora el pensador acaba topant amb un límit, que, de fet, *el constitueix*, i no li queda més remei que fer el que Climacus recomana de fer en aquestes situacions:

⁴⁸⁸ Joakim Garff escriu que “si el pensament de Hegel es caracteritza per trobar-se en un nivell tan elevat d’abstracció, que l’associació i la fantasia han de socórrer el lector quan aquest es troba a punt d’expirar a causa de la contenció del concepte, tot el contrari és el cas amb Kierkegaard. El seu text és perpètuament dialògic i és empès endavant mitjançant dinàmiques i perpètuos oscil·lacions del concepte a la imatge i de la imatge al concepte” (“Kierkegaard, l’escrivà estètic” dins *Enrahonar*, op. cit., p. 102).

⁴⁸⁹ Lois Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, op. cit., p. 272.

⁴⁹⁰ Com veurem en el capítol 4, els conceptes kierkegaardians qüestionen l’existència de la conceptualitat mateixa, ja que no serveixen tant per a explicar com per a mostrar que tota explicació és debades. Kierkegaard no dóna pròpiament conceptes per als fenòmens que vol explicar, ja que, aquells, en expressar-se, són traspassats pel temor del misteri i ells mateixos defalleixen, balbucegen. Com suggereix l’obra de Johannes de silentio, *Temor i tremolor*, el pensament kierkegaardian no pot penetrar la cosa sense tremolar.

⁴⁹¹ L’entitat d’aquests conceptes-imatge està condicionada i depèn absolutament de la tasca policial de Kierkegaard i per això no hi ha, com hem vist, l’objectiu de fonamentar-hi una nova proposta filosòfica, per bé que aquesta hi pugui ser llegida una vegada inserits en el text.

Si la persona que pensa amb el dissolt *posse* (una realitat pensada és una possibilitat) topa amb un *esse* que no pot dissoldre, aleshores, ha de dir: jo no puc pensar això. Per tant, ell suspèn el pensament; si tanmateix continua, o millor dit, vol relacionar-se amb aquesta realitat com a realitat, llavors, no s'hi relaciona en el si del pensament sinó paradoxalment (SKS 7, 293).

Enfront d'una filosofia que propugna un saber universal i absolut, Kierkegaard defensa una filosofia que sigui conscient que “en el si de l'ascensió de la comprensió, la descoberta és comprendre més i més que hi ha alguna cosa que no pot ser compresa” (SKS 22, 224 [NB 12:134]); una “*segona filosofia [secunda philosophia]*” – en paraules del vigilant copenhaguès–, que tingui en compte allò que la depassa i estigui oberta al seu acolliment (cf. SKS 4, 328-329).⁴⁹² Ara bé, no com una “segona” filosofia que reemplaça, així, la “primera”, una de més humil i contraposada a les vanitoses pretensions de la modernitat, sinó com la *transformació* que *pateix* (llegiu *pathos*) la mateixa filosofia en fer-se conscient del límit que la constitueix.⁴⁹³

3.2. O el límit de l'existència o l'existència com a límit

La definició de l'ésser humà com a síntesi i la corrua de tots aquells “conceptes existencials” (SKS 4, 447) que expressen i posen de manifest la dialèctica de la seva condició fronterera és una constant en l'obra kierkegaardiana. Segons Kierkegaard,

⁴⁹² Com apuntava més amunt, Vigilius Haufniensis és literalment el “vigilant de Copenhaguen” (vegeu nota 487). Però el significat del nom “Haufniensis” és reblat pel topònim, ja que Copenhaguen (*København*) significa port (*havn*) del comerç (*køb*), i això fa de Haufniensis un vigilant ben específic, el vigilant de la frontera entre “terra [*land*]” –llegiu finit, i mar (*hav*) –llegiu infinit. Com ha suggerit Joakim Garff en la seva biografia sobre Kierkegaard, aquest vigilant podria ben bé servir de tapadora per a l'exercici d'un altre vigilant de Copenhaguen anomenat Søren Aabye Kierkegaard. Vegeu Joakim Garff, *SAK*, op. cit. (*Søren Kierkegaard: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 92).

⁴⁹³ Vegeu nota 325.

l'èsser humà és limitat, però no perquè trobi en la seva realització un límit que el constrenyi a ser-ho, sinó perquè ell mateix és el límit, la “síntesi” i la “frontera” entre dos mons totalment heterogenis; un ésser fluctuant entremig de “dos infinits”, com deia Pascal en un dels fragments filosòficament més importants dels *Pensaments*:

Heus ací el nostre veritable estat; és això el que ens fa incapaços de saber amb certesa i d'ignorar absolutament. Naveguem per un medi [*milieu*] vast, sempre insegurs i fluctuants, empesos d'un extrem cap a l'altre. Qualsevol terme, on pensem aferrar-nos i afermar-nos, trontolla i ens abandona; i, si el seguim, se'ns escapa de les mans, se'ns esmuny i fuig amb una fugida eterna: res no es detura per a nosaltres. És l'estat que ens és natural, i tanmateix el més contrari a la nostra inclinació; ens abusem del desig de trobar un assentament ferm i una darrera base estable per a edificar-hi una torre que s'elevi fins a l'infinít, però tot el nostre fonament cruix i la terra s'obre fins als abismes. No busquem, doncs, seguretat i fermesa. La nostra raó és sempre decebuda per la inconstància de les aparences: res no pot fixar el finit entre els dos infinits que l'encloen i el defugen.⁴⁹⁴

Com hem vist en el capítol precedent, la noció existencial del límit kierkegaardia és fruit d'una dialèctica paradoxal i patètica que més que revelar el límit de l'existència el que fa és revelar l'existència “com a límit [*som Grændse*]”. Parar esment en l'èsser limítrof que som implica “patir [*at lide*]”, de manera simultània, la doble inclinació cap enfora i cap endins del nostre ésser, una situació ambivalent d'atracció i repulsió de què només podia retre compte una “determinació intermèdia [*mellembestemmelse*]” (SKS 4, 354) com la de l'“angoixa [*Angest*]”.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ Br 72.

⁴⁹⁵ Com veurem en el capítol 4, la realitat fronterera de l'existència humana comporta l'ús de “categories intermèdies [*Mellembestemmelser*]”, categories que “cal descobrir” (SKS 4, 25) o que són “oblidades” i “deixades de banda” (SKS 4, 124) a gràncient pel sistema a causa de llur resistència a la lògica del pensament.

Vigilius Haufniensis, el pseudònim autor encarregat de bregar amb un tal concepte, utilitza la metàfora del “vertigen [*Svimmelhed*]” per expressar el torbament que pateix (llegiu *pathos*) l’individu cada vegada que fixa la mirada en l’abisme (llegiu límit) que és (cf. SKS 4, 365).⁴⁹⁶

L’experiència de l’angoixa se circumscriu en el si del dogma del pecat original, en tant que la prohibició divina de no menjar els fruits de l’arbre de la ciència del bé i del mal desperta en l’individu la presa de consciència de la possibilitat que és, però també la necessitat que té de realitzar-se.⁴⁹⁷ La prohibició revela a l’individu el poder de seguir la llei però també d’actuar-hi en contra. I és en aquest sentit que no se li manifesta solament la llibertat, sinó també la culpa, per tal com es fa conscient que els seus actes no són fruit de la mera necessitat, sinó també de la llibertat. L’experiència de la llibertat té així l’ambigüitat de ser una “antipatia simpàtica i una simpatia antipàtica” (SKS 4, 348) –en paraules de Haufniensis–, car, sabent-se lliure, l’individu es veu obligat a elegir-se i a configurar el seu propi destí amb plena responsabilitat. Escriu el pseudònim:

⁴⁹⁶ La metàfora del vertigen és estudiada per John M. Hoberman en “Kierkegaard on Vertigo” dins *IKC: The Sickness unto Death*, 1987, pp. 185-208. En aquest article, Hoberman estudia la metàfora del vertigen tant en l’obra de Kierkegaard com en la tradició filosòfica i conclou que, a diferència d’altres pensadors que entenen el vertigen com una il·lusió de la ment (Hume, Kant), una patologia a superar (Nietzsche) o un estat (Sartre), “Kierkegaard transformed the concept of vertigo by making its possibility synonymous with what it is to be human” (p. 206). Al llarg de tota la producció kierkegaardiana, el vertigen pren diverses formes, algunes fins i tot contradictòries, però totes elles acaben fent més o menys referència a l’abisme (síntesi) de l’ésser humà i a l’afecte (angoixa) que aquest provoca. Convé destacar que, entrelaçada amb l’esbalaïment existencial, Trías també parla d’aquesta emoció com el registre afectiu i passional del límit, la rellevància de la qual consisteix a donar prova de la naturalesa ontològica del límit mateix. En el seu llibre *Ciudad sobre ciudad*, el vertigen és descrit com l’experiència de la suspensió de la vida entre l’ésser i el no-res, entre el sentit i el sense sentit, i es constata: “Se siente vértigo en razón de saberse alguien colgado y amarrado a un límite, que de pronto se le presenta en toda su evidencia de fino hilo o alambre que no dejará de truncarse. Se siente vértigo en razón de que se advierte el carácter de frágil línea sobre la cual se traza la propia aventura de vida. O porque de pronto el limes como espacio habitable y cultivable se estrella hasta presentarse como un angosto camino (productor de angostura, angustia)” (op. cit., p. 65).

⁴⁹⁷ “L’angoixa és el primer reflex de la possibilitat, una mirada, i tanmateix un terrible encantament” (SKS 22, 239 [NB12:154]).

L'angoixa no és una determinació de la necessitat, però tampoc de la llibertat. L'angoixa és una llibertat travada [*hildet Frihed*], en què la llibertat no és lliure per si mateixa, sinó travada, encara que no per la necessitat sinó per si mateixa (SKS 4, 354).

Tal és la llibertat pròpia de l'ésser humà; una llibertat que no està limitada des de fora, sinó que és expressió del límit existencial que és en quant “síntesi de llibertat i necessitat” (SKS 4, 454; 11, 129).⁴⁹⁸ És per això que causa angoixa, perquè, a diferència de la de l'animal o la de l'àngel, que són, respectivament, pura necessitat i pura llibertat, la llibertat humana és una barreja d'ambdues, en concordança amb la síntesi que és: “si l'ésser humà fos bèstia o àngel, no podria angoixar-se” –constata Haufniensis– “perquè és síntesi pot angoixar-se i com més angoixa, més ésser humà” (SKS 4, 454).⁴⁹⁹

Ésser una criatura lliure i no determinada sembla ser la major concessió que se li hagi pogut fer mai a l'home, però també, de retruc, la major exigència (cf. SKS 11, 137; SKS 3, 268); una exigència que és viscuda amb angoixa cada vegada que l'individu pren consciència de qui és i es fa càrrec de si mateix. A diferència de la por, que té un objecte que causa l'amenaça, l'angoixa és experiència de “no-res [*et Intet*]” (SKS 4,

⁴⁹⁸ Les traves que l'ésser humà es troba en la realització de la seva llibertat no són, doncs, un accident, sinó que és la mateixa llibertat la que està “travada [*hildet*]”, la que és una independència-dependent, una iniciativa-receptora i una possibilitat limitada com correspon a una voluntat lligada a la facticitat de l'existència. Com diu Kierkegaard en el diari JJ: “la llibertat mai no oblida aquest dialèctic origen de la llibertat (SKS 18, 229 [JJ:281]).

⁴⁹⁹ Cal subratllar que la categoria de l'angoixa no solament refereix a un sentiment subjectiu sinó també a l'estructura ontològica de l'ésser humà. D'aquí ve que l'ésser humà sigui “la font de l'angoixa” (cf. *ibidem*) o que l’“esperit es relacioni amb si mateix com a angoixa” (SKS 4, 349). Com aclareix Kierkegaard en uns papers solts: “La possibilitat del vertigen rau en el compost del psíquic i el físic, una ambigua unió fronterera entre el psíquic i el físic” (Pap. VIII2 B 168).

Si bé és cert que Haufniensis tracta de l'angoixa en quant categoria psicològica, no és menys cert que la seva psicologia dista molt d'una psicologia moderna de les emocions. La seva, com diu el mateix Haufniensis, és una psicologia amb “autoritat psicologicopoètica [*psychologisk-poetiske Myndighed*]” (SKS 4, 359), que té una dimensió “espiritual [*pneumatiske*]” (SKS 4, 423) i que és prou interna i “acientífica” per, embriagant-se “de l'escumosa varietat de la vida” (SKS 4, 330), endinsar-se en els replecs més profunds de l'ànima. Per a l'estudi de la psicologia kierkegaardiana, vegeu Nordentoft, Kresten, *Kierkegaards Psykologi*, Copenhaguen: Hans Reitzels Forlag, 1972. De fet, fou precisament aquest tipus de psicologia aquella que delectà Brandes (vegeu nota 149). I aquest no va ser l'únic. Després d'ell, i en els darrers anys, filòsofs, teòlegs i psicòlegs no han deixat mai de reconèixer la vàlua d'una anàlisi psicològica com la de kierkegaard (Heidegger, Sartre, Tillich, Rollo May) i àdhuc d'incorporar-la en els seus respectius treballs, per bé que no sempre amb la fidelitat que l'autor requeria.

348), l'experiència de la "possibilitat de la llibertat" abans de tot acte lliure (cf. SKS 4, 347-351), en què l'existència pot guanyar-se o perdre's definitivament, en què l'individu pot trobar l'ésser de l'esperança o el no-ésser de la desesperació.

L'angoixa és la fascinació i el trastorn que pateix l'individu en prendre consciència de la frontera que és. Ara bé, en l'origen del desvetllament de la llibertat que comporta l'angoixa, la possibilitat del pecat i la seva realitat resten encara exteriors l'una de l'altra. No és fins més tard, en l'elecció que l'ésser humà fa de si mateix com a pecador, que el pecat adquireix realitat.⁵⁰⁰ És per aquest motiu que Haufniensis parla de llibertat en el context de la seducció del pecat, perquè, en cas de ser real, la llibertat humana radica en l'actitud que hom pren *davant de* la seducció, davant d'aquella

⁵⁰⁰ Del pecat com a "posició", i no com a possibilitat, ens en parla el pseudònim Anti-Climacus en *La malaltia per a la mort*, el qual, tot concebut el pecat en termes de malaltia i "desesperació [*Fortvivelse*]", el tracta ja com a realitat establerta.

L'afinitat i similitud que *El concepte d'angoixa* i *La malaltia per a la mort* presenten, en tant que obres que, malgrat la distància en els anys de publicació, parlen de la noció de pecat i de la noció antropològica d'esperit, és ben coneguda i assenyalada en gairebé tots els estudis kierkegaardians. Traductors com, per exemple, Howard Hong i Reidar Thomte indiquen una arrel comuna entre ambdues obres, sia per un mateix concepte d'existència (Howard Hong en KW XIX, 1980, p. xi), sia per una mateix concepte de llibertat (Reidar Thomte en KW VIII, 1980, p. viii). De la mateixa manera, i en els diversos estudis, intèrprets i especialistes recalquen "una continuació" (Gregor Malantschuk, trad. cit., p. 339) i "una mateixa preocupació psicològica" (Kresten Nordentoft, 1972, p. xx) entre les dues obres. No obstant això, l'afinitat entre ambdues obres no sempre s'ha tractat amb prou cura i això ha suposat una identificació massa prematura de les seves respectives temàtiques. Aquest és el cas, per exemple, de Gregor Malantschuk qui, parlant d'una continuació entre les dues, acaba convertint l'angoixa en una desesperació de grau més baix: "*The Sickness Unto Death* may be looked upon as a continuation of *The Concept of Anxiety*. Since *The Concept of Anxiety* begins on the lowest level with the portrayal of the human condition situation and the resulting forms of this misrelation in the synthesis expressed in anxiety, and since *The Sickness Unto Death* deals with the higher forms of this misrelation, these two books are best suited to demonstrate the continuous dialectical line which certainly also runs through the other books in Kierkegaard's authorship but comes out particularly in these two books with all the clarity and convincing power one could wish" (trad. cit., p. 339). Val a dir que aquest malentès, seguit endemès per altres especialistes, no solament comporta la confusió de dues categories ben distintes del pensament kierkegaardian, sinó que, en fer de la desesperació una intensificació de l'angoixa en quantitat i no en qualitat, hom fa desaparèixer el salt qualitatiu de l'individu en el pecat. Dit altrament, la interpretació segons la qual hi ha una diferència quantitativa entre l'angoixa i la desesperació suposa la definitiva pèrdua de tot l'àmbit ètic kierkegaardian, aquell que ens parla precisament de l'elecció i de la responsabilitat de l'individu. És ben cert que *El concepte d'angoixa* i *La malaltia per a la mort* són obres pròximes, però la seva proximitat no rau en la definició dels conceptes que respectivament estudien, a saber, l'angoixa i la desesperació; car l'angoixa és el desvetllament de l'esperit, el despertar d'una relació que és encara prèvia a tota discordança, mentre que la desesperació és ja una "discordança [*Misforhold*]" (SKS 11, 130), una relació constituïda en contra del "Poder que l'ha creada" (ídem). D'aquí ve que l'angoixa sigui la condició del pecat (salt), i la desesperació, el pecat en si mateix (estat). Per a més detall, vegeu Gregory R. Beabot, *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Marquette University Press, Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

paraula que de fora estant ens diu: “menja!”.⁵⁰¹ No és qüestió, doncs, d’eleger entre el bé i el mal, sinó, més aviat, de *l’acte d’eleger-nos* en una tal elecció, de *donar resposta* a una situació que ens ve donada.⁵⁰² Aquesta, i no altra, és la raó per la qual Haufniensis titlla el *liberum arbitrium* d’“absurd”, car no es tracta d’eleger entre possibilitats hipotètiques sinó d’*arribar a ser* la possibilitat que necessàriament *ja som* (SKS 4, 354-355):

Així és l’angoixa el vertigen de la llibertat [*Frihedens Svimlen*], que sorgeix en el moment en què l’esperit vol posar la síntesi i la llibertat, mirant cap avall en la seva pròpia possibilitat, s’aferra a la finitud per sostenir-se. En aquest vertigen, la llibertat cau desmaiada [...] En aquest mateix moment, tot ha canviat, i quan la llibertat s’incorpora de nou, veu que és culpable. Entre aquests dos moments hi ha el salt que cap ciència no ha explicat ni pot explicar (SKS 4, 365-366).

L’èsser humà pren consciència de si mateix, fixa la mirada en la “profunditat abismal [*svælgende Dyb*]” del seu ésser i el vertigen li sobrevé (*bliver svimmel*). L’experiència del vertigen està indissociablement lligada a l’experiència de la llibertat. No hi ha llibertat sense vertigen, car ésser lliure implica atrevir-se a saltar i aquest moviment no procedeix de l’intel·lecte sinó que, com apunta de silentio, sorgeix del *pathos* de la mateixa existència:

⁵⁰¹ Segons Paul Ricœur, la reducció del símbol de la serp a una part de nosaltres no exhaurix el sentit de la seducció, ja que, segons l’autor, pecar és cedir i el mal és una “quasi natura”, “una mena d’involuntari en el voluntari mateix” (*Le conflit des interprétations: essais herméneutiques*, París: Seuil, 1969. Cap. IV: “Le ‘peché originel’ étude de signification”, pp. 265-282). En aquest “estudi de significació” del pecat original, Ricœur es mostra molt afí amb la idea d’una llibertat travada com la que Haufniensis proposa mitjançant el concepte d’angoixa. Vegeu del mateix autor *Le volontaire et l’involontaire*, París: Aubier-Montaigne, 1950.

⁵⁰² Wilhelm comparteix la mateixa noció de llibertat en parlar de l’elecció com d’una elecció absoluta: “No es tracta encara d’eleger alguna cosa, no es tracta de la realitat de la cosa elegida, sinó de la realitat d’eleger [...] D’aquí ve que no es tracti tant d’eleger entre voler el bé i voler el mal com d’eleger voler, si bé, d’aquesta manera, queden posats alhora el bé i el mal” (SKS 3, 172). Amb la noció de llibertat com a “elecció absoluta”, Wilhelm no parla solament d’una elecció ètica sinó d’una elecció *de l’ètic* i, per tant, d’una elecció que, com a tal, estableix un límit o fa decisiva una distinció: la distinció entre el bé i el mal o el límit entre una concepció estètica i ètica de la vida.

*Es requereix passió per a això. Tot moviment de l'infinit succeeix amb la passió i cap reflexió pot produir un moviment. Aquest és el salt continu en l'existència, que explica el moviment; mentre que la mediació és una quimera, amb la qual Hegel pretén explicar-ho tot, essent alhora l'única cosa que no ha mirat mai d'explicar (SKS 4, 137n.).*⁵⁰³

La llibertat passa a ser així un moviment que s'entén en els termes d'aquella “transició patètica [*pathetisk Overgang*]” (SKS 19, 386 [Not13:8a]) de què parlàvem abans, una ruptura que implica risc, abandó i passió. A diferència del moviment en la lògica, que és trànsit necessari i resultat de la continuïtat de les determinacions del que és quantitatiu, el moviment en l'existència és trànsit lliure i resultat de la ruptura pròpia de les determinacions del que és qualitatiu. El trastorn provocat per l'angoixa esdevé, així, la cara més oposada a la mediació hegeliana, atès que aquesta implica una transició que garanteix l'actualització de la possibilitat, mentre que aquella gaudeix de la dialèctica “psicològica” (SKS 4, 348) –i no lògica– necessària per implicar un trànsit lliure i contingent. Cal destacar que, com nota el pseudònim –no sense interès–, l'ambigüïtat dialèctica de l'angoixa no és lògica sinó psicològica (ídem).

És en aquest trànsit pateticoexistencial que l'individu configura la seva vida, fa efectiva la seva possibilitat i *esdevé si mateix*. Comptat i debatut, es tracta d'un “salt qualitatiu”, del salt al precipici de l'abisme del propi ésser, on no existeix el càlcul de possibilitats ni la predeterminació de la lògica, pel fet de ser justament un salt *en el buit*, un salt realitzat des de la llibertat i la passió individuals. Des de les engrunes de la filosofia, Climacus mira d'esbrinar en què consisteix el canvi de l'esdevenir (*Tilblivelse*):

⁵⁰³ Traducció de Begonya Sáez en *Temor i tremolor*, L'Hospitalet de Llobregat: Marbot, 1992 (aquí i en endavant).

Com canvia allò que s'esdevé? O en què consisteix el canvi (κίνησις) de l'esdevenir? [...] Si a mesura que s'esdevé un pla canvia en si mateix, aleshores no és aquest pla el que s'esdevé. Si, per contra, queda inalterat, on es troba el canvi de l'esdevenir? Aquest canvi no és en l'essència sinó en l'ésser, i consisteix en el pas del no ésser a l'ésser [...] Però aquest ésser que és no-ésser és la possibilitat. I un ésser que és ésser és certament l'ésser real o la realitat. I el canvi de l'esdevenir és el pas de la possibilitat a la realitat [*Overgangen fra Mulighed til Virkelighed*] (SKS 4, 273).⁵⁰⁴

Esdevenir un mateix consisteix a *passar* de la possibilitat a la realitat, i aquest *pas*, que implica un canvi qualitatiu amb allò que precedeix i, per tant, una discontinuïtat, és, al mateix temps, la culminació d'allò que precedeix i, per tant, un continu; un “canvi [*Forandring*]” en l'existència mateixa; el *novum* o l'esdevenir de l'esperit humà que el jutge Wilhelm designa com l'“instant de l'elecció [*Valgets Øieblik*]”:⁵⁰⁵

Quan tot al seu voltant s'ha fet silent, solemne com una nit estelada, quan en el món sencer l'ànima es queda sola, el que hi ha al davant no és una home notable, sinó el poder etern mateix, doncs és com si el cel s'esquincés, i el jo [*Jeget*] s'elegís a si mateix [*sig selv*], o millor, es rebés a si mateix. Aleshores l'ànima ha vist el més alt, allò que cap ull mortal pot veure i del que no es podrà oblidar mai, aleshores la personalitat rep el títol que l'ennobleix per una eternitat. No és que aquell arribi a ser

⁵⁰⁴ Haufniensis comenta en una nota a peu de pàgina que la κίνησις aristotèlica “no ha de ser entesa de manera lògica sinó fent referència a la llibertat històrica” (SKS 4, 385). Són molts els passatges que confirmen la preocupació kierkegaardiana pel moviment i l'interès que el danès mostrà per la definició aristotèlica, especialment aquella que provenia de la interpretació de Tennemann, el qual concebia el canvi aristotèlic com el pas del possible al real, és a dir, com “l'actualització del possible en tant que possible” (Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1978-1819, vol. III, pp. 126-127. Referència extreta de KW VIII, vii). Escriu Kierkegaard en el seu quadern de notes: “La transició de la possibilitat a la realitat és un canvi –així tradueix Tennemann κίνησις, si això és correcte, aquesta sentència és de summa importància. κίνησις és difícil de definir, perquè no pertany ni a la possibilitat ni a la necessitat, és més que possibilitat i menys que realitat” (SKS 19, 395 [Not13:27]). Per a més detall, vegeu la bibliografia que George J. Stack dedica a la qüestió, en especial: “Aristóteles y las categorías esenciales de Kierkegaard”, *Folia humanistica*, IX, 1971, pp. 1029-1041; “Aristóteles y Kierkegaard: concepto de la posibilidad humana”, *Folia humanistica*, vol. X, 1972, pp. 15-33; 137-149. També Niels Nymann Eriksen, “Kierkegaard's Concept of Motion”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1998, pp. 292-301.

⁵⁰⁵ L'“elecció” és, de fet, la “categoria [*Kategori*]” del jutge Wilhelm (SKS 3, 205 *et passim*). Per a un estudi sobre l'elecció, vegeu Régis Jolivet, “Kierkegaard et la liberté de choix”, *Orbis Litteratum*, vol. IX, pp. 107-111.

diferent del que era abans, sinó que arriba a ser ell mateix; la consciència es recull, i ell és ell mateix (SKS 3, 172-173).⁵⁰⁶

En *O això o allò*, Wilhelm exhorta l'esteta a “elegir la desesperació” per tal de despertar a “la seriositat de l'esperit” i considerar la seva existència sota determinacions ètiques (SKS 3, 210). L'ètic és allò pel qual un ésser humà arriba a ser si mateix, i és això precisament el que fa patent el jutge a través de l'“o... o”, de la contradicció del qual només se'n pot sortir mitjançant l'elecció, no d'una de les seves parts, és clar, sinó de l'elecció de l'elegir mateix.⁵⁰⁷

Wilhelm parla de l'elecció en termes de recepció perquè elegir-se no és crear-se de nou sinó “rebre's a si mateix”, és a dir, realitzar l'ésser que se'ns ha donat com a possibilitat i que ve ara connotat èticament com a “tasca [*Opgave*]” (SKS 3, 245-246). Així com passa amb el canvi de l'esdevenir definit per Climacus, l'elecció de Wilhelm també gaudeix de dos moviments dialèctics simultanis, ja que, d'una banda, “el que s'elegeix no existeix i arriba a existir en virtut de l'elecció” i, de l'altra, “el que s'elegeix existeix, altrament no seria una elecció” (SKS 3, 207). És per aquest motiu que el simple fet de néixer no és encara existir. Existir és aquella relació espiritual, conscient, interior i lliure que hom manté amb si mateix i que s'assoleix per mitjà del *pathos* d'un “o... o” absolut. L'elecció no és un moment neutre d'abstracta deliberació (cf. SKS 3 160), sinó que hom ja està implicat i involucrat en l'existència (ibídem, 161; 164) i l'elecció té més a veure amb l'acte decisiu de comprometre-s'hi,

⁵⁰⁶ Cal fer notar que, a l'hora de descriure el naixement del si mateix, Wilhelm utilitza el context del relat bíblic del baptisme de Jesús (Mc 1, 9-11).

⁵⁰⁷ L'ètica del jutge no és de valors sinó d'ésser, ja que l'elecció és sinònim de constitució del si mateix. És important tenir això en compte a l'hora d'entendre el paper que juga la raó en l'ètica kierkegaardiana. Vegeu el capítol 3 de Gordon D. Marino, *Kierkegaard in the present age* (Milwaukee: Marquette University Press, 2001), en què l'autor hi discuteix el paper de la raó en l'ètica kierkegaardiana respecte de la polèmica del paradigma de l'“elecció absoluta irracional” d'Alastair MacIntyre en *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). Vegeu també *Kierkegaard after MacIntyre, Essays on Freedom, Narrative and Virtue*, John J. Davenport and Anthony Rudd (eds.) Chicago, La Salle, IL: Open Court, 2001.

d'apassionar-se i d'interessar-se en l'existència mateixa.⁵⁰⁸ Com fa palès Wilhelm en *O això o allò*, la primera forma en la qual es dóna l'elecció és la d'un "perfecte aïllament" i separació del món (SKS 3, 229), mentre que la segona consisteix en la seva identificació i retorn. Sens dubte, és en aquesta segona forma que l'individu esdevé "concret", la qual cosa mostra, com constata el jutge, que és inseparable del món.⁵⁰⁹ L'existència remet així a una situació en la qual hom *és* i *encara no és*, perquè, més aviat, *es fa, s'elegeix i arriba a ser* si mateix. La mateixa situació a la qual fan referència els *confinia* de les esferes de l'existència de què parla Climacus en la *Postil·la* com a àmbits o "àrees frontereres [*Grændseområde*]" en què l'individu també "s'elegeix, o millor dit, es rep a si mateix" (SKS 3, 173), no es transforma en una cosa distinta del que era, sinó que esdevé *si mateix*:

Hi ha tres esferes de l'existència: l'estètica, l'ètica i la religiosa. A aquestes els correspon respectivament un *confinium*: la ironia és el *confinium* entre l'estètica i l'ètica, l'humor és el *confinium* entre l'ètica i la religiosa (SKS 7, 455).

En el confí l'ésser humà para esment en la contradicció que és i, en fer-ho, la fa real (*virkelig*), l'esdevé.⁵¹⁰ Així com el límit, el *confinium* designa "un moment de transició [*Overgangsmoment*]", el qual estrictament parlant no pertany ni a l'una ni a l'altra

⁵⁰⁸ Climacus qualifica la "passió" i l'"interès" com les dues qualitats inseparables de l'individu que *fa realitat* (*virkeligørr*) la seva existència (cf. SKS 7, 25; 29; 36; 286 *et passim*).

⁵⁰⁹ Recordem que Anti-Climacus també afirma que arribar a ser si mateix equival a "fer-se concret", tot i que ell ho descriu a través del moviment de la síntesi (cf. SKS 11, 146).

⁵¹⁰ En l'entrada de la col·lecció *Bibliotheca kierkegaardiana*, el terme "confi" és definit de la manera següent: "a confine is the border region existing between thought and act where interest plays its role as a connecting link. The interest is directed toward a succeeding sphere or stage, so that thought is directed forward with a view toward making an advance. The actualization upon which interest –and thereby thought and passion has focused attention still remains a possibility. The confine is thus a preparatory or intermediate point connecting two stages, in much the same manner as the present links past and future. The confine provides the interconnecting link making possible a continuity between stages, as it serves as a communal point" (Robert Widenman, "Confines" dins *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, op. cit., p. 43). Per a més detall, vegeu la definició i la posterior discussió que sobre el mateix terme dóna l'autor en "Kierkegaard's Concept of a Confine", *Liber Academiae Kierkegaardensis*, vol. 7, Copenhaguen: C.A. Reitzel, 1988, pp. 27-42.

part” (SKS 1, 173), de manera que *saltar* entre *confinia* o *arribar a ser* l’èsser fronterer que som implica un canvi qualitatiu que s’entén més en termes de “metamorfosi” i “transformació interior [*Inderliggjørelse*]”, que no pas de superació (SKS 3, 258).⁵¹¹ Com diu Wilhelm: “[l’ètic] no vol transformar l’individu en un altre, sinó en ell mateix, no vol anul·lar l’estètic, sinó transfigurar-lo” (SKS 7, 227 / SKS 3, 241):

Així, l’ètic queda posat en l’elecció absoluta, la personalitat se centra en si mateixa, de manera que l’estètic és exclòs de manera absoluta, o és exclòs com l’absolut, però de manera relativa continua essent-hi (SKS 3, 173).⁵¹²

Com he escrit més amunt, el moviment que es determina per mitjà del salt no consisteix a avançar d’un lloc a un altre, ja que en realitat no hi ha més sòl on “posar el peu”, sinó que, així com passava amb la síntesi en quant frontera entre dos mons, el moviment es realitza sense deixar de trobar peu en el confí. En *La malaltia per a la mort*, Anti-Climacus ho expressa dient: “Esdevenir és un moviment des del lloc, però

⁵¹¹ Vegeu SKS 7, 521. En diversos passatges de l’obra, Kierkegaard fa explícita la diferència que hi ha, al seu entendre, entre el tipus de canvi dels estadis de la vida i el tipus de canvi de les etapes del sistema hegel·lià. En el diari AA, per exemple, escriu: “La posició posterior de Hegel engoleix l’anterior no com un estadi de la vida a l’altre, atès que cadascun, malgrat tot, manté la seva validesa sinó com el jutge suprem assimila el jutge ordinari” (SKS 17, 49 [AA:37]).

⁵¹² L’així anomenada teoria dels estadis o esferes de l’existència que ha fet famosa la figura de Kierkegaard en el panorama filosòfic cobra aquí nou sentit; ja que, conforme a la condició fronterera, tota esfera o estadi de l’existència és positiu i té una presència real, llevat que pretengui fer-se absolut o totalitzar la part o l’aspecte de l’existència que representa. Una cosa similar insinua el jutge Wilhelm en parlar dels diferents estadis per què passa l’esteta: “si un pensa que un d’aquests estadis és suficient i gosa concentrar-se en ell de manera unilateral, aleshores no s’ha elegit a si mateix èticament, sinó que, o bé ha passat per alt la importància de l’aïllament, o bé la de la continuïtat i, abans de tot, no s’ha adonat que la veritat resideix en la identitat d’ambdós” (SKS 3, 249). Com és sabut, la lectura convencional interpreta els estadis com la mera manifestació progressiva i lineal d’una essència ja establerta, com si d’una possibilitat ideal a realitzar o a desplegar es tractés. Reivindico, doncs, reinterpretar-los a la llum de la noció de límit com el marc de significació d’un *procés existencial* en què el *confinium* és precisament l’espai de fricció i el punt de passatge on l’existència es fa qüestió i es realitza lliurement com la tasca que és, és a dir, com la possibilitat ètica que hom ha de realitzar. Vist d’aquesta manera, direm d’ara endavant que l’èsser humà és indistintament síntesi o *confinium* entre estadis. Per a un estudi de l’obra de Kierkegaard per mitjà de la teoria dels estadis, vegeu: Stephen N. Dunning, *Kierkegaard’s Dialectic of Inwardness*, op, cit.

esdevenir un mateix és un moviment en el lloc [*en Bevægelse paa Stedet*]” (SKS 11, 151), un moviment “cap endins [*ind efter*]” (SKS 7, 44) –afegeix Cimacus.⁵¹³ És per això que el jutge Wilhelm demana a l’esteta que desesperi, perquè aquest ja es troba més enllà de l’àmbit de l’estètic, justament en el confí entre una concepció estètica i una concepció ètica de la vida; perquè, en cas de no ser així, no seria procedent parlar de desesperació, sinó únicament de vida exterior i immediata. Però si l’esteta *ha de* desesperar és perquè ja ha pres consciència de la vacuïtat de la concepció de la seva vida i l’únic que li resta és exactament això: desesperar; o sia, *actuar en i des de* la desesperació real del seu pensament i *saltar*. Aquesta és la raó per la qual el discurs de l’eticista té com a única voluntat portar l’esteta fins al punt en què es mostri la necessitat de l’elecció i, una vegada allí, obligar-lo a elegir (saltar). De quina manera ho faci o, pel que fa al cas, desesperi, és quelcom que només pot determinar l’esteta, el qual, arribat el moment, s’elegirà en virtut de la fe o de de la desesperació; però en qualsevol cas s’haurà elegit i viurà, per tant, d’acord amb les determinacions de l’ètic, – “per més que la seva vida hagi de caracteritzar-se com a antiètica” (SKS 3, 165), matisa Wilhelm amb agudesia.

El lema de l’“o... o”, que el jutge Wilhelm crida a la humanitat sencera i que posa l’individu en l’enforcall de la decisió existencial és el que dóna realitat (*Virkeglighed*) a l’existència; sempre que hom tingui el coratge d’elegir-se a si mateix en la contradicció, és clar, i no s’evadeixi, per contra, en la “unitat superior” de la filosofia o en la “bogeria superior” de l’estètica (ibídem, 166) –dues evasions de la realitat de l’ètic que Kierkegaard adscriu a l’idealisme i al romanticisme

⁵¹³ També en la relació amb Déu, com veurem tot seguit, el moviment no consisteix a canviar de lloc o a accedir a un més enllà, sinó a *canviar-se un mateix*. Com assenyala Søren Bruun, és imprescindible sostenir que aquest autoesdevenir-se no consisteix en un canvi de lloc, perquè “si fos així, voldria dir que la relació amb un mateix ha estat objectivada i, com a conseqüència, la concepció de la subjectivitat presentaria un trencament” (Søren Bruun, “Søren Kierkegaard i l’edificant”, *Enrahonar*, op. cit., p. 90).

respectivament. Tanmateix, si la contradicció es presenta hi ha un vertader *aut-aut* sobre el qual hom haurà de decidir-se, i el fet de no fer-ho serà ja, paradoxalment, haver-ho fet. Un joc interessant, si tenim en compte que, com a text, *O això o allò* és també un “o... o” davant del qual el lector haurà de decidir-se, de tal manera que, una vegada llegit el llibre, “A i B s’oblidin”, i solament “les concepcions *es trobin cara a cara* a l’espera d’una decisió final en personalitats determinades” (SKS 3, 21) –escriu Víctor Eremita, com a editor de l’obra en qüestió.

Abans de passar al següent apartat, és important aturar-nos, una vegada més –sabent que no serà l’última–, en aquest doble caràcter o “reduplicació” característics de l’existència humana; car si “elegir-se” o fer-se a si mateix equival a prendre una actitud respecte a això, no prendre-la o “oblidar-se” de fer-ho (cf. SKS 7, 116) és ja, per si mateix, prendre-la, a saber, una manera, “desesperada” –com diria Anti-Climacus–, de relacionar-se amb un mateix.⁵¹⁴

Com hem vist, l’ésser humà està *ja* “situat”; “encarnat” en una història concreta i “instal·lat” en un lloc determinat.⁵¹⁵ O encara millor, l’ésser humà no està mai situat sinó que és, més aviat, un ésser que *se situa*; un *ésser en camí*, la característica del qual és justament la de *situar-se en el límit* i frontera de la seva pròpia existència. Ara bé, aquesta facticitat que s’arrela en la concreció històrica d’una raó hegeliana és alhora també l’anticipació d’un *Dasein* heideggerià a qui “li va el seu ésser”;⁵¹⁶ ja que quan diem kierkegaardianament que cal forjar-se l’ésser impliquem simultàniament dues coses: primera, que l’ésser *és allí* i ens ha estat donat

⁵¹⁴ En *La malaltia per a la mort*, Anti-Climacus descriu la inconsciència de l’esperit com un mode de desesperació: “la desesperació que és inconscient de ser-ho o la desesperada inconsciència del fet de tenir un si mateix [*et Selv*] i un si mateix etern [*et evigt Selv*]” (SKS 11, 157-162).

⁵¹⁵ Vegeu Arne Grøn, “The Embodied Self. Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, n. 10-11, 2004, pp. 26-43.

⁵¹⁶ Vegeu M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §4, §41 (*Das Sein des Daseins als Sorge*) i §42.

(llegiu *inter-esse*) i, segona, que hi és *com a existent*, és a dir, en tant que hom s'ocupa i, sobretot, *es preocupa* (llegiu *interès*) de la realitat de l'existència.⁵¹⁷

Prendre consciència de la naturalesa dual i alhora dialèctica de l'existència humana implica, doncs, desplaçar-se de l'àmbit de l'ontologia a l'àmbit de l'ètica; un desplaçament que –tot sigui dit de passada– no sempre es té en compte a l'hora d'interpretar Kierkegaard.⁵¹⁸

3.3. O l'ésser o la tasca del límit

En tant que *límit*, és a dir: en tant que *existent, síntesi, cruïlla o confinium* entre dos mons, l'individu *es troba davant d'un absolut "o... o"* que l'instiguen a *elegir-se*. És per això que la sentència grega del "coneix-te a tu mateix" és encara insuficient per a Wilhelm (SKS 3, 246). El si mateix (*Selvet*) és síntesi, relació polaritzada, però l'així anomenada síntesi *no és encara un si mateix*: "el si mateix no és la relació, sinó el fet que la relació es relacioni amb si mateixa" –remarca Anti-Climacus (SKS 11, 129). Fa falta, doncs, que l'individu es faci càrrec de la relació que és i, actuant-hi, la faci realitat (*virkeligjør*). Es tracta, com diu el jutge, d'una *situació dinàmica* en què

⁵¹⁷ Com subratlla Darío González en el seu *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne*, el joc entre els mots *interès* i *inter-esse* és aquí decisiu: "L'intérêt qui qualifie le pathos de l'existence est en même temps l'espacement de l'être, un *inter* qu'aucune détermination ontologique ne saurait réduire à la condition d'un étant simplement donné" (op. cit., p. 163). I més endavant afegeix: "C'est à ce point que la «science de l'existence», différenciée de la science de l'être en tant qu'être, se réinscrit dans la pensée de Kierkegaard comme possibilité d'une ontologie d'ordre différent, une ontologie concernant cet *entre-deux* dans lequel se détermine l'effectivité du réel" (ibídem, p. 166).

⁵¹⁸ Reduïda a la lectura convencional d'un estadi de la vida, sovint desconsiderat i banalitzat com a espai intermedi entre la concepció estètica i religiosa, la noció de l'ètic no ha fet gaire fortuna en l'àmbit de la investigació kierkegaardiana, i fins fa relativament poc no hi ha estat estudiada com es mereix. Vegeu el primer bloc de lectures del monogràfic sobre Kierkegaard de *Enrahonar*, en què diferents autors s'ocupen de l'estadi ètic i en fan un problema cabdal, fins al punt de defensar-hi, en paraules de l'editora, "l'estadi ètic com la *posició* o el nucli de significació clau que ha de ser subratllat en l'obra de Kierkegaard" (op. cit., pp. 19-33). És precisament per subratllar la rellevància de l'ètic en Kierkegaard que proposo de llegir la seva obra a través de l'hermenèutica del límit, ja que en ella l'ètic és revaloritzat com la noció kierkegaardiana per excel·lència, justament pel fet de ser liminar, és a dir, aquell estadi intermedi en què l'existència –com diu Haufniensis– es fa, per dir-ho així, qüestionat.

l'autoconeixement “no és una mera contemplació”, car d'aquesta manera l'individu es determina segons la seva necessitat, sinó “un reflexionar sobre si mateix que és per naturalesa un actuar” (SKS 3, 246). D'aquí ve que l'“elegix-te a tu mateix” sigui l'expressió més adequada per a Wilhelm (ídem). Realitzar-se a si mateix no significa solament conèixer-se, sinó, i primordialment, *estar disposat a reconèixer-se* i, per a això, no solament fa falta coneixement sinó també *interès*, o sia, voluntat i valor: “voler o no voler assumir-se com allò que hom ja és”.⁵¹⁹

L'existència, així entesa, es presenta dins d'un cercle d'autoreferència que dista molt de les consideracions racionals d'un *Cogito* cartesià o d'un *Esperit* hegel·lià. És cert que una existència real implica reflexió, però aquesta reflexió no abstrau ni objectiva el subjecte que reflexiona, sinó que és *reflexió del moviment* mateix de l'existència. En tant que autorelació, és a dir, “relació de la relació”, la reflexió que proposa Kierkegaard és fonamentalment ètica, no metafísica. La reflexió no serveix únicament per a l'esguard científic sinó, i primordialment, per a l'apropiació de l'ésser que som.⁵²⁰ No es tracta, doncs, d'oposar-se sense més al pensament, però sí d'oposar-se a una manera de pensar que petrifica l'existència i la converteix en mer objecte de coneixement. Segons Climacus, “l'abstracció exigeix de l'existent que es torni desinteressat per saber alguna cosa. L'ètica exigeix d'ell que estigui infinitament

⁵¹⁹ Arne Grøn, “Selv hos Kierkegaard”, *Psyke & Logos* 15, 1994, p. 235. Distingint dos tipus de coneixement, un fonamentat en l'enteniment i, l'altre, en l'acció de la voluntat, Kierkegaard escriu en un passatge dels diaris NB: “Puc entendre? –Vull entendre? Tota l'esfera de la intel·lectualitat i tot allò que li pertoca es caracteritza per la fórmula que hi determina la meua relació amb la pregunta: puc entendre-ho? Aquí, la tasca rau a entendre. Les diferències entre les persones s'estableixen segons qui entén en major grau o major rapidesa, etc. L'ètic i eticoreligiós es caracteritza per la fórmula: vull entendre? I en aquest àmbit no hi ha diferències [...] [Aquí] s'hi opera amb ajut de la sentència: hom pot molt bé entendre, però hom no vol” (SKS 24, 260-261 [NB25:37]). Més endavant, aquesta oposició és represa per Kierkegaard en l'anàlisi de la comunicació de l'ètic i l'eticoreligiós com a comunicació de saber (*Viden*) o de poder (*Kunnen*) de l'ètic. Vegeu el punt 4.3: “El sentit o no sentit d'una revocació”.

⁵²⁰ La racionalitat pren així un gir pragmàtic i la realitat es tenyeix, ella mateixa, de subjectivitat. En diversos passatges de la *Postil·la*, Climacus identifica “arribar a ser si mateix” amb “arribar a ser subjectiu” (SKS 7, 147), i relaciona l'angoixa amb “la interioritat de l'existència” (SKS 4, 444).

interessat a existir” (SKS 7, 288). En la realitat de l’ètic, que és, per a Climacus, la vertadera realitat i no aquella fantasmagòrica pròpia dels filòsofs que, a còpia d’abstracció, pretenen oblidar-se del fet que existeixen, l’èsser humà es comprèn a si mateix com a “tasca [*Opgave*]”.⁵²¹ És el mateix ésser humà que *es fa realitat a si mateix*, aquesta és la tasca. La realitat és coneguda en tant que realitzada i, per això, Wilhelm afirma que “qui s’ha elegit a si mateix és *eo ipso* actuant” (SKS 3, 222). Comprendre’s a si mateix és, doncs, realitzar-se, però realitzar-se no és actualitzar una “possibilitat ideal” que hom hagi de realitzar, sinó *enfrontar-se a i apropiat-se* d’una “possibilitat determinada” que un mateix no ha creat. Escriu Haufniensis:

Aquesta consciència del si mateix [*Selvbevidsthed*] no és contemplació. Qui cregui tal cosa no s’ha comprès a si mateix, perquè, veient que ell mateix està en procés d’esdevenir, no pot consegüentment ésser un objecte acabat de contemplació. Aquesta consciència del si mateix és un acte i aquest acte és, alhora, la interioritat (SKS 4, 443).

“La consciència del si mateix és un acte”, o bé allò que el Climacus de la *Postil·la* anomenava “doble reflexió [*Dobbelt-Reflexion*]”, en quant reflexió que pensa i actua ensems en l’existència (SKS 7, 73-74), una autoreflexió” o “reflexió ètica” (SKS 11, 170) –en paraules d’Anti-Climacus– que, no essent de caràcter científic sinó “artístic”, obre i, sobretot, obra l’espai, no de representació, sinó de relació de la subjectivitat.⁵²² Continua Haufniensis:

El contingut més concret que pot posseir la consciència és la consciència d’un mateix, de l’individu mateix, però no la pura autoconsciència sinó una autoconsciència que és

⁵²¹ La “realitat” i l’“existir” acaben essent sinònims per a Climacus: “L’única realitat que existeix per a un existent és la seva pròpia realitat ètica, de tota altra realitat no en té més que un saber (SKS 7, 288); o bé “l’única realitat de la qual l’existent en té alguna cosa més que un saber és la pròpia realitat, el fet per a ell d’existir, i aquesta realitat és el seu interès absolut” (ídem).

⁵²² Com hem vist anteriorment, Climacus afirma que el pensador subjectiu “no és un científic sinó un artista”, un artista de la reflexió de la interioritat o de la doble reflexió (cf. SKS 7, 321).

tan concreta, que cap escriptor, ni el més verbós, ni el més poderós en la representació no ha pogut descriure-la mai, per bé que cada persona en disposa. Aquesta autoconsciència no és contemplació [...] sinó obra i aquesta obra és encara la interioritat (SKS 4, 443).

Així com passava en Descartes i en Hegel, l'autoconsciència és també en Kierkegaard el lloc on sorgeix la subjectivitat. Ara bé, aquesta autoconsciència no és un punt de partida indubtable, sinó, més aviat, un *punt d'arribada*, és a dir, allò cap al qual hom avança, un objectiu i una meta, quelcom que ha de ser fet (quefer) i acceptat per l'individu mateix. L'autoconsciència no és, en aquest sentit, un afegit a allò que l'ésser humà ja és, sinó un començar a relacionar-se i esdevenir un altre a causa precisament d'aquesta relació.

Dit d'una altra manera, l'ésser humà és síntesi per partida doble, tal com ho era –com no podia ser altrament– el caràcter doblement dialèctic de l'*inter-esse*; ja que, per un cantó, és un ésser “estranyament conjuntat [*underligt sammensat*]” (SKS 7, 163) i, per l'altre, ha de cercar-se una identitat amb si mateix. La definició kierkegaardiana de síntesi es nodreix, com deia, de la doble determinació de l'ontològic i l'ètic, puix que l'ésser humà ja està determinat com una “relació *entre* dos [*Forhold mellem to*]”, però únicament en tant que l'esdevé (*bliver til*), és a dir, en tant que es coneix, o més ben dit, *es reconeix* en la síntesi que ja és. Aquesta és la tasca que causa angoixa i amenaça amb la “no-mort” de la desesperació,⁵²³ justament el fet que la relació *hagi*

⁵²³ Val a dir que el desesperat és un malalt de mort, però de tal manera que la mort no es troba en els últims moments de la malaltia, sinó que és “incessantment allò que és últim” (SKS 11, 136). Segons Anti-Climacus, la desesperació és “aquell turment contradictori, aquella malaltia del si mateix que consisteix a estar-se morint eternament, morint i no morint, morint la mort, car morir significa que tot ha acabat, però morir la mort significa que es viu el mateix morir [...]. ‘Així com el punyal no pot matar el pensament’, així tampoc la desesperació, cuc immortal i foc inextingible, pot devorar l'etern –el si mateix– que és el fonament en el qual aquella radica. No obstant això, la desesperació és precisament una autodestrucció, però impotent, incapaç d'aconseguir el que ella vol. Perquè el que vol aquesta consumpció és devorar-se a si mateixa, però no ho aconsegueix, i aquesta impotència és una nova forma d'íntima consumpció, en la qual, tanmateix, la desesperació torna altra vegada a sentir-se incapaç d'aconseguir el

de ser ahora relacionada, i que sigui aquesta darrera relació la que constitueix fonamentalment la realitat.

En la seva tesi doctoral *Sobre el concepte d'ironia*, Kierkegaard posa en relleu aquest doble aspecte de la realitat com a simultàniament “do [*Gave*]” i “tasca [*Opgave*]” (SKS 1, 312). Aquesta és una distinció que es manté al llarg de tota l'obra i que vèiem més amunt expressada a través de la també dualitat terminològica de *Realitet*, com aquella realitat exterior a la subjectivitat que la metafísica moderna mira de pensar, i *Virkelighed*, com la realitat pròpia de la subjectivitat, la característica ontològica de la qual és, com hem vist, el fet de ser intermèdia, dialèctica, o el que és el mateix per a Climacus: el “moment dialèctic en una trilogia”, “un *inter-esse* entre la unitat hipotètica de l'abstracció del pensar i l'ésser” (cf. SKS 7, 286-287).⁵²⁴ I és que perquè l'esperit es determini pròpiament com el que és i es faci, per tant, “real [*virkelig*]”, la relació *ha de relacionar-se* amb si mateixa i l'individu ha d'apropiar-se del que li és donat com a llibertat.⁵²⁵ Escriu Anti-Climacus:

El si mateix està compost d'infinitud i de finitud. Però aquesta síntesi és una relació, i una relació que, encara que derivada, es relaciona amb si mateixa, la qual cosa és llibertat. Però la llibertat és el dialèctic en les determinacions de possibilitat i necessitat (SKS 11, 145).⁵²⁶

que busca: la pròpia extinció. Es tracta d'una especial potenciació, o de la llei de la potenciació corresponent” (SKS 11, 134). Una potenciació que, per altra banda, recorda aquella suprema passió del pensament de la paradoxa com la màxima potenciació de la dialèctica en tant que patètica i impotent. Vegeu el punt 2.6.

⁵²⁴ En afirmar que en l'estadi estètic l'esperit encara no està determinat com a esperit, sinó solament com a do (cf. SKS 3, 176), Wilhelm apunta a una mateixa distinció.

⁵²⁵ Notem aquí que les categories de decisió i repetició estan permanentment imbricades, ja que l'elecció fonamental ha de ser re-presa en cada acció que es vulgui com a ètica. D'aquí la importància del concepte de la “repetició” en el pensament kierkegaardia: allò que s'ha conquerit en el passat, només té, per al futur, un valor possible, tret que es dugui a terme, o sia, tret que es repeteixi com a possibilitat.

⁵²⁶ Una tal identificació del si mateix o de l'esperit humà amb la llibertat és elaborada també pel jutge Wilhelm en els termes següents: “Però què és aquest ‘si mateix’? Si volgués esmentar el seu primer moment, la seva primera expressió, respondria: és el més abstracte de tot, que és, a més a més, i tanmateix, el més concret de tot –és la llibertat” (SKS 3, 205).

La llibertat ha estat donada a l'individu com a do, però amb la tasca d'haver d'apropriar-se-la i realitzar-la de manera repetida; de la mateixa manera que a Adam li fou donada la terra perquè, responsabilitzant-s'hi, la conreés i en gaudís dels fruits.⁵²⁷ Afirmar de la llibertat que és “el dialèctic en les determinacions de possibilitat i necessitat” equival a dir que l'ésser humà és simultàniament actiu i passiu, puix que ja està seduït i la seva activitat radica en el fet d'*actuar davant de la seducció*, enfront d'aquell absolut o...o que el crida a decidir-se: o bé a deixar-se seduir i acabar captiu en la seducció, o bé, una vegada seduït, a agafar l'impuls en i des de la seducció mateixa i saltar. El mateix que posa de manifest una metàfora com la del vertigen, car si la llibertat pateix vertigen és perquè ja es troba dempeus en l'abisme, instal·lada en aquell profund esvoranc que simultàniament l'atrau i la repulsa. Si no fos així, no s'explicaria per què Haufniensis assegura que el contrari de la llibertat no és la necessitat –com pensen els especulatiu– sinó la “culpa [*Skyld*]”, la qual fa acte de presència cada vegada que l'individu, essent seduït o lliurement captiu, perd la seva llibertat en no elegir-se o elegir alguna cosa que no és si mateix.

Gràcies al concepte d'angoixa, Haufniensis pot afirmar, sense contradir-se, que l'ésser humà ha estat creat bo però *esdevingut* pecador. Aquesta és l'ambigüitat que desprèn l'obra del pseudònim i allò que, en certa manera, revelava el *simul iustus et peccator* de Luter: si l'individu ha pogut pecar és perquè és una creatura lliure i si s'ha fet culpable és perquè és innocent. Fer-se pecador és relatiu a l'ésser creat i fer-se culpable, a la innocència. Aquí no hi ha deducció o transició lògica possibles, sinó

⁵²⁷ Cal notar que la paraula “humà” prové etimològicament de “humus” (que en llatí significa: “la terra que es pot llaurar i conrear”). L'home és, doncs, “el nascut de la terra” i la significació d'aquesta metàfora caldria no perdre-la de petja.

l'angoixant dialèctica d'un límit en el qual l'estat d'innocència i el de pecador són camps *contigus* (cf. SKS 4, 341-343). Escriu Haufniensis:

El trànsit que pugui tenir lloc entre la innocència i la culpa ha de ser dialèctic, tan dialèctic que faci palès que l'explicació és ineludiblement psicològica. El salt qualitatiu està fora de tota ambigüitat, però qui es fa culpable a través de l'angoixa és, sens dubte, innocent. Perquè no fou ell mateix, sinó l'angoixa, és a dir, un poder estrany que va capturar-lo; no fou ell mateix, fou un poder que ell no estimava, un poder que l'omplia d'angoixa..., i, no obstant això, ell és indubtablement culpable, car sucumbí a l'angoixa, estimant-la al mateix temps que la temia (SKS 4, 349).

Així com passava amb l'escàndol de la paradoxa com a expressió del límit del pensament, l'angoixa del pecat, com a expressió del límit de l'existència, no és res que l'individu controli amb les seves pròpies forces, sinó quelcom que *li passa*, que el “captura” i en el qual “sucumbeix”; “un poder estrany” que el depassa i constitueix alhora.⁵²⁸ És per això que l'angoixa és “un poder tan ambigu”. De fet, “no hi ha res de més ambigu en el món” (SKS 4, 349), segons Haufniensis. En l'angoixa, l'ésser humà troba la possibilitat de la llibertat, però també la culpa, és a dir, la possibilitat de la no-libertat i, amb ella, el pecat. Essent així, la trava o el límit de la llibertat –cal insistir-hi– no és quelcom que se li oposi, sinó condició de la mateixa llibertat. Encara més, l'individu no constata ni descobreix la llibertat com si fos un objecte, sinó que es fa lliure i s'afirma com a llibertat, en tant que es realitza, realitzant-la. La llibertat és, així, una experiència evanescent que ha de ser conquerida *repetidament* per l'acció de

⁵²⁸ Com observa Walter Schulz en el seu article sobre *El concepte d'angoixa*, l'home no només està condemnat a l'angoixa, sinó que també hi està compromès, ja que només en l'angoixa experimenta i constata la contradictòria estructura del seu ésser (“Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard” dins *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Michael Theunissen i Wilfried Greve (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 364).

si mateixa, talment l'experiència evanescent d'una existència que consisteix justament en això: a ser *pathos* del límit.

Lluny queda ja, doncs, la tradicional definició de l'ésser humà com una unitat estàtica que, a manera d'essència, actualitzava necessàriament el seu ésser d'una vegada per totes. Tant se val com aquesta unitat hagi estat pels distints filòsofs considerada, ja sia com a unitat de la identitat o, contràriament, com a unitat de la diferència, car en ambdós casos parlem del mateix: de la manera metafísica d'entendre l'ésser humà com a *substantia*.⁵²⁹ Enfront d'aquesta concepció, Kierkegaard proposa una forma d'entendre l'ésser humà segons la qual aquest és fonamentalment *llibertat* i sobre el qual pugui dir-se indistintament que o bé és sense essència o que tota la seva essència és esdevenir. Més que d'un ésser, Kierkegaard ens parla de la *passió d'ésser*, car existir és reviure a cada instant el dilema shakespearà d'ésser o no ésser; lluny de significar el simple fet d'existir, ésser o no ésser és sempre la qüestió subjectiva de l'individu (cf. SKS 18, EE:93).

Per tant, si bé segueix romàntics i idealistes en el fet de definir l'existència com a unitat de contraris, Kierkegaard no en pacifica ni en reconcilia la unitat, sinó que manté, per contra, “la ferida de la negativitat oberta” (SKS 7, 84). Kierkegaard critica la idea, comuna a l'idealisme, que el fonament de l'existència humana ha de ser un principi d'unitat. Per al danès, l'assoliment de la unitat per les pròpies forces no solament és una idea utòpica i impossible, sinó també il·legítima, o sia, *no ètica*. Les oposicions de l'existència humana juguen un rol molt important en tot l'idealisme alemany postkantà, no només en Hegel, sinó també en Schiller, Fichte i Hölderlin, com a oposicions igualment legítimes però enfrontades, sense jerarquia. La diferència,

⁵²⁹ Tant la positivitat de l'“animal racional”, el “grau intermedi” en l'escala de l'ésser, de la “res cogitans”, del “jo transcendental” com, alhora, de la negativitat d'una identitat en la diferència de l'“Esperit” absolut o del fons irracional de la voluntat són expressions d'una mateixa concepció metafísica de l'ésser humà; d'un fonament o principi d'unitat.

tanmateix, és que en Kierkegaard l'estructura de negativitat de l'existència no és fonamentada, com és el cas de Fichte, en un poder i supremacia de la subjectivitat, sinó en una altra tipus de negativitat: en la de la insuficiència o insubstancialitat de la subjectivitat mateixa; en el fet que la subjectivitat sigui alhora “pecadora” i es trobi “en la veritat de la no-veritat”. La subjectivitat kierkegaardiana no es pot fonamentar en si mateixa, no es pot explicar. Com diu Haufniensis, entre la possibilitat i realitat de l'autoconsciència només hi ha una “situació” ambigua, un salt inexplicable. Per tant, la síntesi no consisteix en el fet que diferents moments existencials es posin junts, sinó que la mateixa síntesi és ja *la relació diferenciada* entre aquests moments, una subjectivitat que, lluny d'estar fonamentada, *es fonamenta o adquireix substància en l'experiència negativa* d'estar sense fonament. La realitat humana manca de *Grund*, precisament pel fet de reposar sobre l'abisme (*Ab-grund*).⁵³⁰ És per això que l'ésser humà no és, a l'entendre de Kierkegaard, un intermedi sense més, sinó un intermedi per si mateix en tant que intermedi, és a dir, en tant que *assumeix i accepta* el caràcter escindit del seu ésser i el fa, així, efectiu, real (*virkelig*). Com hem vist, l'ésser humà no és un ésser mixt establert, sinó un ésser que *esdevé mixt* en la mesura en què *dialoga* amb si mateix i *manté* justament *separada la diferència* que el constitueix.⁵³¹

Allunyant-se, doncs, del discurs metafísic i avançant-se al seu temps, Kierkegaard defensa una concepció de l'ésser humà més afí a la contemporaneïtat, per

⁵³⁰ En aquest sentit, Kierkegaard sembla ser, a diferència de Nietzsche, l'oblidat precursor de la dissolució de la subjectivitat moderna en els termes que la recull Vattimo, per exemple (*Al di là del Soggetto: Nietzsche, Heidegger, i la Herméutica*, Milan: Feltrinelli, 1981).

⁵³¹ Solament en la separació és possible el diàleg; fora d'aquesta no hi ha ni la interioritat ni la subjectivitat d'un “si mateix”, o sia, un tu i un jo que dialoguen, sinó l'exterioritat i l'objectivitat d'un jo monologant, “el pur jo-jo [*det rene Jeg-Jeg*]” de l'idealisme, que deia Climacus (SKS 7, 174, 180, 278 *et passim*). El diàleg és així expressió de l'autèntic ésser de l'home, sentit de la relació interpersonal i fins i tot de la relació amb la transcendència. Segons Lévinas, el diàleg és la transcendència mateixa: “La transcendència només obté sentit quan un jo diu tu. És el *dia* del diàleg” (Lévinas, “Diálogo”, dins *Fe cristiana y Sociedad moderna*, R. Scherer (coord.), vol. I, Madrid: SM, 1984, p. 89).

tal com ja no en procura homogeneïtzar l'heterogeneïtat, sinó que n'accentua encara més, si és possible, la diferència. Tal vegada aquest és el motiu pel qual Kierkegaard, juntament amb els pseudònims, prefereix un concepte com el de "síntesi [*Synthese*]" al de "mediació [*Aufhebung*]". Escriu Haufniensis:

Es té una vella i respectable terminologia: Tesi, Antítesi, Síntesi. Se n'elegeix una de nova, en la qual la mediació ocupa el tercer lloc. És aquest un avenç tan extraordinari? La mediació és ambigua, car apunta alhora a la relació entre els dos i al resultat de la relació, allò en el qual es relacionen entre si mateixos en tant que tenen relació entre si mateixos; designa el moviment, però també el repòs. Que sigui això una perfecció és quelcom que solament una extensa i profunda demostració dialèctica de la mediació pot decidir; però malauradament hom encara l'espera (SKS 4, 319).⁵³²

Com assenyalàvem en una nota anterior, a l'hora d'expressar l'autorelació de l'esperit, Hegel evita escrupolosament la terminologia de l'estructura tripartita de tesi, antítesi i síntesi, i empra el concepte de "mediació". Mentre que Hegel defineix la síntesi com una unitat externa i una mera combinació d'entitats que estan en i per si mateixes separades, la mediació es presenta com una unitat interna d'entitats que ja estan relacionades en i per si mateixes, o bé que resulten idèntiques en la diferència. Així mateix, la unitat que estableix la mediació hegeliana és ja, de manera prèvia i necessària, una unitat a l'espera de desenvolupament.

La unitat de la síntesi kierkegaardiana, en canvi, *no és encara* una unitat, perquè ha d'esdevenir, i només el repetit acte d'aquell "tercer positiu" (esperit) que posa la "unitat negativa" de la síntesi en relació en pot fer efectiva la possibilitat (SKS 11, 129). En Hegel, de fet, no hi ha un tercer o alguna cosa distinta a la relació d'oposició mateixa, el moviment és en la seva integritat un moviment que no va

⁵³² Per aprofundir en les similituds i diferències de la definició de la categoria d'esperit en Hegel i Kierkegaard, vegeu Mark, C. Taylor, *Journeys to Selfhood*, op. cit., pp. 141-180.

enlloc sinó que retorna a l'origen com si d'un desplegament de la unitat mateixa es tractés. El que sembla tercer és en realitat primer, l'objectiu és ja en el punt de partida, de la mateixa manera que la conclusió d'un sil·logisme es troba, en potència i virtualment, en les premisses del sil·logisme mateix.⁵³³

Per contra, l'esperit kierkegaardianà és aquell tercer que fa que la síntesi sigui justament *síntesi*, i, tanmateix, l'esperit no simplement connecta, sinó que en virtut de connectar-se, mostra que la connexió no ve donada i que *cal mantenir-la repetidament*. El moviment de l'esperit no és en Kierkegaard circular sinó *pendular*, car l'autorelació es caracteritza per un perpetu *vaivé* entre oposats, un moviment alternatiu d'anada i tornada que no ajunta o identifica l'oposició sinó que la manté separada.⁵³⁴ Tal com apuntava per mitjà de les nocions nietzscheanes de "transició" i "ocàs", la unitat de la síntesi és més *acció* que resultat, puix que assolir la identitat amb un mateix significa conjuntar i disjuntar alhora dos elements totalment heterogenis, i això és quelcom que no pot tenir ni començament ni final (cf. SKS 7, 287).⁵³⁵ Escriu Climacus:

Sistema i conclusivitat es corresponen, però l'existència és precisament l'oposat. Vist de manera abstracta, sistema i existència no es deixen pensar junts, perquè el pensament sistemàtic, per pensar l'existència, ha de pensar-la superada, o sia, no com a existent.

⁵³³ Exemple del mateix Hegel (WL, vol. 6, pp. 382-384; Enz., §190, vol. 8, p. 341-343). Hegel parla, de fet, d'un moviment de no-res a no-res i per mitjà d'això de volta a a si mateix. El moviment és circular i per això torna a si mateix. El tot és una immediatesa esdevinguda: "El tercer és l'immediat però per assumpció de la mediació, el simple, però per assumpció de la diferència, el positiu, però per assumpció del negatiu, el Concepte, que s'ha realitzat a través del ser-altre i que per assumpció d'aquesta realitat ha coincidit amb si mateix i produït la seva realitat absoluta, la seva simple referència a si mateix" (WL, vol. 6, p. 564).

⁵³⁴ "La vida és un moviment pendular constant" (SKS 27, 143 [Papir:172]), escriu Kierkegaard. Vegeu també SKS 27, 136 [Papir:142]; 27, 156-157 [Papir:209].

⁵³⁵ En relació amb la paradoxa de Climacus, Jacques Colette remarca que es tracta d'una "synthèse par réunion sans conciliation" (*Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, París: Desclée, 1972, p. 182). En tant que posició simultània *entre* dos termes oposats, la síntesi és, de fet, la *insistència en la relació de contradicció*.

L'existència és això que concedeix espai, que manté alguna cosa separada d'alguna cosa; el sistemàtic és tancament i conclusió (SKS 7, 114).⁵³⁶

Si alguna cosa expressa la unitat de la síntesi kierkegaardiana és que l'ésser humà *es rep a si mateix*, no com a conclusió, sinó *com a problema*. Les conclusions són per als “paràgrafs del sistema” (SKS 7, 24), amolla Climacus amb ironia, no s'adiuen en absolut amb l'esdevenir de l'existència. El subjecte existent és, per contra, “allò que concedeix espai”, que “manté alguna cosa separada d'alguna cosa” i que, per tant, està constituït en el desequilibri i en el conflicte amb si mateix; “estranyament conjuntat [*underligt sammensat*]” (SKS 7, 163), diu el Climacus de la *Postil·la*.

Com a *espai de relació* –i no de representació, per tant– entre aquella idealitat hipotètica del pensament i l'ésser (cf. SKS 7, 286), l'existència humana és desproporció, desparellament i desunió amb si mateixa o bé *unió dialèctica* –per dir-ho des de la perspectiva hegeliana corrent–, *però unió dialèctica no mediada*, o sia, dialèctica de la dialèctica, dialèctica “reduplicada” o “repetida” que, pel que fa al cas, és el mateix.⁵³⁷ Ho deia més amunt Climacus, l'existència és “el moment dialèctic en una trilogia” (SKS 7, 286), no el moment “*especulatiu o racional-positiu*”:⁵³⁸

La realitat, l'existència és el moment dialèctic en una trilogia, el començament i el final del qual no correspon a una persona existent, la qual *qua* existent és en el

⁵³⁶ Per a Hegel, el pensament no és estrany a l'ésser, sinó que és la seva perfecció. En la mesura en què les coses finites, lluny de ser absolutament aïllades, passen dialècticament a l'altre, és a dir, són ideals, la profunda identitat entre l'ésser i l'esperit es fa manifesta. Aquest és el sentit de l'idealisme absolut. L'existència no solament està continguda sinó que s'esdevé com un moment de l'essència mateixa. Aquesta identitat entre existència i essència no pot ser acceptada per Kierkegaard.

⁵³⁷ Els conceptes de mediació i repetició s'emmirallen mútuament. Així ho demostra Constantius en dir que “la repetició, pròpiament, és el que erròniament s'ha anomenat mediació [*Mediationen*]” (SKS 4, 25). El que distingeix els dos conceptes és, però, un canvi de direcció, una direcció “invertida”, com hem tingut ocasió de veure (vegeu nota 427). Per al context de la mediació i repetició com a dialèctica enfrontada, vegeu André Clair, “Médiation et Répétition. Le lieu de la dialectiques kierkegaardienne”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 59, 1975, pp. 38-78.

⁵³⁸ Enz., §79, vol. 8, p. 168.

moment dialèctic. L'abstracció clausura la trilogia. Correcte. Però, com ho fa? És l'abstracció qui ho realitza o més aviat un acte de què s'abstrau? Però el que s'abstrau és, al capdavall, un existent i com a tal inserit en el moment dialèctic, que no pot ni mediar ni fusionar, i encara menys fer-ho de manera absoluta mentre existeixi (SKS 7, 286-287).⁵³⁹

Pel fet de ser síntesi, l'existència *ja* es troba *in media res*, sempre *in suspenso* entre dos pols oposats, apropiant-se i conquerint-se a si mateixa per mitjà de la repetida oscil·lació entre ambdós. Per això no pot mediar-se, perquè l'existència no és més que aquest estar-se conquerint i reconquerint contínuament a si mateixa (cf. SKS 7, 287). La dialèctica de l'esdevenir del si mateix passa, doncs, per una *identificació*, però aquest identificar-se no és solament un sentir-se o comportar-se com a altre, sinó un *experimentar-se també com a altre*, és a dir, transformar-se en altre i patir en la pròpia "carn" el fet mateix de *ser altre*, d'estar *separat* de si mateix.⁵⁴⁰

Kierkegaard ens ve a dir que l'ésser humà no arriba enlloc abans no es comprèn a si mateix, i això només ho pot fer des de la negativitat. Escriu Climacus:

Precisament perquè el negatiu està sempre present en l'existència i a tot arreu (perquè l'existència i l'existir estan contínuament en procés d'esdevenir-se), l'única salvació rau, per contra, a parar contínuament atenció a la seva presència (SKS 7, 81).

⁵³⁹ Com hem vist en el capítol 2, el moment dialèctic és el que fa possible el desplegament, la maduració i la realització de la realitat. En aquest sentit, i a diferència de Kant –per al qual, recordem-ho, la dialèctica és la crítica de les aparences que no procedeixen de la lògica ni de l'experiència, sinó de la raó en tant que pretén traspasar els límits imposats per la possibilitat de l'experiència–, la realitat és dialèctica en Hegel. Ara bé, el que importa en aquesta dialèctica del real no és tant el moviment intern de la realitat com el fet que aquesta assoleixi necessàriament la seva plenitud, en virtut precisament d'aquest seu moviment intern. Per tant, el que interessa a Hegel és la "realitat realitzada" i no tant el moviment dialèctic que la realitza, com és el cas en Kierkegaard.

⁵⁴⁰ Com veïem, Hegel defineix el "moment dialèctic" com el punt en què una determinació *passa a* "el seu oposat" [*ihre entgegengesetzte*] (PhG, p. 366). Segons Kierkegaard, el problema de la filosofia consisteix a resoldre la contradicció entre el pensar i l'ésser; però no solament a pressuposar-la, com passa en Hegel, el qual començava a filosofar a partir d'un ésser altre merament fictici, segons el danès. Com critica Feuerbach, Hegel "comença no per l'ésser altre del pensament, sinó pel *pensament de l'ésser-altre del pensament*" (Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1829) en *Sämtliche Werke*, 10 vols., 1846-1866, vol. II, Leipzig: Wigang, 1846 [*Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires: La Pléyade, 1974, p. 46]).

La “relació [*Forhold*]” del si mateix *es reconeixerà*, per tant, en la “discordança [*Misforhold*]”, de la mateixa manera que la veritat es reconeix en la “no-veritat” i la fe, en la “desesperació” o el “pecat”. La relació continua essent la mateixa, però la identitat entre els dos pols oposats no conté en si mateixa la diferència, sinó que es manifesta justament com a diferència, o sia, “com a límit [*som Grændse*]”.⁵⁴¹ Aquí es troba el desacord amb Hegel. En el pensament kierkegaardia, la identitat *no es fa diferent* en la idealitat del pensament sinó que s’experimenta, s’executa i *actua com a diferència* en la realitat de l’existent.⁵⁴² És per això que la unitat no pot ser assolida per mitjà de la lògica de la mediació, perquè, com revela la dialèctica de l’angoixa, el conjuntar és alhora un disjuntar i el *quefer* és alhora un *desfer* permanent. La unitat és fràgil, vulnerable i, per consegüent, *problemàtica*; reclama tota la nostra passió per a assolir-la.

3.4. O en o més enllà del límit

Fins aquí la simultània dialèctica de l’èsser i quefer humans. D’ella, n’extraïem la definició d’un ésser que no és tan sols síntesi sinó que *sintetitza*, és a dir, que viu apassionadament en tensió cap a si mateix i en constant esforç d’autorealització; o el que és el mateix per a Kierkegaard: un ésser que *existeix* (del llatí *ex-sistere*) i que, com a tal, *es fa estrany a si mateix* en el sentit que està *a fora* o *surt de* si mateix.

⁵⁴¹ No oblidem que el negatiu és en Kierkegaard allò que posa de manifest el positiu, no allò que és en si mateix positiu o idèntic amb el positiu, com passa en Hegel.

⁵⁴² Sigui per influència o distanciamenent irònic, la definició kierkegaardiana de l’existència com a autorelació gaudeix d’un patró ben hegelia. Tanmateix, aquesta autorelació es diferencia de la hegeliana en tant que és més problema que resposta, més tasca que estructura. No és d’estranyar, doncs, que el si mateix sigui, per a Anti-Climacus, “doblement dialèctic” (SKS 11, 175).

És per això que quan un ésser d'aquest tipus mira d'establir una identitat amb si mateix la primera i última informació que en rep és negativa. Heus aquí per què Kierkegaard ens la presenta a través de dos fenòmens negatius: l'angoixa en *El concepte d'angoixa* de Vigilius Haufniensis i la desesperació en *La malaltia per a la mort* d'Anti-Climacus. En la presa de consciència de ser qui és, l'ésser humà s'"angoixa", veu que és "culpable", que es troba immers en la més profunda "desesperació" i que "ha caigut en pecat". Encara més, s'adona que tot això "li passa" "per culpa seva", a causa del seu acte lliure i responsable. Això significa que, per a l'ésser humà, la identitat només pot ser experimentada a través de la més absoluta i infinita negativitat, això és, a través de la diferència, el desequilibri o la discordança amb un mateix; en suma: *en i des d'*una existència permanentment *caiguda i exiliada*.

Com observa Jean-Luc Nancy en el seu article sobre "l'existència exiliada", el que pesa i és "propi" de l'ésser humà en la concepció de la subjectivitat contemporània és "l'ex de l'exili i l'existència": però "no una existència exiliada (i, per tant, tampoc un exili existencial)" en tant que exili transitori i dialectitzat d'allò que és propi (*solum*), sinó "una propietat en tant que *ex*":

És aquesta estranya propietat –aquesta propietat d'estranyament, hauríem de dir –el que constitueix el fons del primer pensament de Heidegger [jo afegiria: també el de Kierkegaard] i, més enllà, el que inquieta i mobilitza allò que és essencial del pensament contemporani [...] D'aquí ve que no es tracti d'estar 'en exili en l'interior de si mateix', sinó de ser si mateix un exili: el *jo* com a exili, com a obertura i sortida, sortida que no surt de l'interior d'un *jo*, sinó *jo* que és la sortida mateixa.⁵⁴³

⁵⁴³ "La existencia exiliada", trad. de Juan Gabriel López Guix, *Archipiélago, Cuadernos de Crítica de la cultura*, n. 26-27, Barcelona, 1996, p. 38-39. Un estranyament del qual també dona compte Nietzsche en el prefaci de l'escrit polèmic de la seva *Genealogia de la moral*: "Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht, — wie sollte es geschehn, dass wir eines Tags uns *fänden*? [...] Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln, für uns heisst der Satz in alle

Més que la identitat, la síntesi kierkegaardiana té com a fonament el moviment de la identificació mateixa, un moviment que es nodreix, tanmateix, d'una idea ben aporètica: per *ser*, cal *haver estat*. El moviment de la identificació és en si mateix una “reduplicació” perquè, com subratlla Kangas, no és tan sols el moviment de l'ésser sinó el moviment que *dóna ésser*.⁵⁴⁴ El límit *qua* frontera, no és, en aquest sentit, tan sols el (*no o fora de*) lloc de l'ésser humà, sinó el (*no o fora de*) lloc en què l'ésser humà *té*, paradoxalment, *lloc*.

La identitat d'un esperit *existent* com el que Kierkegaard proposa consisteix en una reduplicació dins de la reduplicació, o per usar un altre dels termes kierkegaardians, en una *repetició*. És d'aquesta manera que el subjecte kierkegaardianà queda dialècticament i *no* substancialment determinat. Ell és, de fet, més acte que substància, més relació que cosa relacionada, més reflex que reflexió; en definitiva, un *procés* i una *situació dinàmica* d'autorelació que *ve a ser i es fa a si mateixa* justament *en la frontera* del seu ésser, és a dir, d'acord amb allò que *té al davant* i amb el qual *es relaciona*. Com apunta Anti-Climacus, “el criteri del si mateix és sempre allò davant del qual el si mateix és el que és en tant que si mateix” (SKS 11, 107); la qual cosa significa que el si mateix està constituït pel “davant” del seu ésser, per allò que és *altre* que si mateix i, consegüentment, per una autorelació que és alhora *interrelació*.

En aquest context, semblen del tot desafortunades totes aquelles acusacions que fan de Kierkegaard un defensor del solipsisme i l'individualisme més radical,⁵⁴⁵ car si diem que el subjecte kierkegaardianà no és una entitat fixa sinó que es fa

Ewigkeit 'Jeder ist sich selbst der Fernste', — für uns sind wir keine 'Erkennenden'...'” (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift en Nietzsches Werke* op. cit., vol. 5, p. 247-248).

⁵⁴⁴ Kangas, op. cit., p. 136.

⁵⁴⁵ El que ha resultat ser la comprensió kierkegaardiana de l'ètica en autors com Th. W. Adorno, M. Buber i E. Lévinas. Vegeu Pia Soltøft, “Ethics as the connexion between subjectivity and intersubjectivity”, *Enraonar*, op. cit., pp. 59-70.

mitjançant la repetició i la llibertat de les seves relacions, com podria aleshores romandre aïllat i entotsolat? Ésser relacional implica l'acció subjectiva d'autorelacionar-se, però també la intersubjectiva de relacionar-se amb *un altre*. És més, l'acció d'autorelacionar-se no es pot dur a terme sense la presència de l'alteritat, de manera que parlar de la relació humana en quant esperit existent equival també a parlar d'un altre. Ens ho confirma novament Anti-Climacus en *La malaltia per a la mort*: “La relació del si mateix és una relació que en relacionar-se amb si mateixa es relaciona també amb un altre” (SKS 11, 129). L'existència, com a realitat fronterera, això és, com a realitat incompleta i oberta permanentment, no pot realitzar-se sinó en relació amb l'altre, sinó en relació amb la transcendència. Com indica la metàfora de la frontera, l'altra terra no és una companyia, sinó allò que *constitueix i fa possible* la frontera mateixa.

Altra qüestió és com hem d'entendre aquest “altre” de la relació humana i, si hem de jutjar per les paraules del mateix pseudònim, no sembla que tinguem gaires alternatives: “el si mateix és la síntesi conscient d'infinitud i finitud que es relaciona amb si mateixa i la tasca de la qual consisteix a esdevenir si mateixa, cosa que solament pot verificar-se quan hom es relaciona amb Déu” (ibídem, 146). *En tant que* es relaciona amb si mateixa, l'existència humana es relaciona amb un altre, amb “allò que ha posat la relació entera” (ibídem, 129), diu també Anti-Climacus pàgines ençà.⁵⁴⁶

⁵⁴⁶ Tot i que no deixa de ser un pseudònim més, convé advertir que la posició d'Anti-Climacus és un xic privilegiada, atès que, en paraules del pensador danès, “ell mateix es veu com un cristià en grau extraordinari (SKS 22, 130 [NB11:209]). Per això afegeix Kierkegaard: “la seva culpa personal és així confondre's a si mateix amb la idealitat (això és el demoníac en ell), encara que la seva presentació de la idealitat pugui ser completament vertadera i jo m'hi inclini davant. Personalment em situaria més amunt que J:C [Johannes Climacus] i més avall que Anti-C [Anti-Climacus]” (ídem).

Ara bé, no per això hem de donar a Déu l'exclusivitat. Si bé Déu és l'altre per antonomàsia, principi i fi de tota alteritat,⁵⁴⁷ això no significa que l'"altre" no pugui ser interpretat també com "els altres".⁵⁴⁸ Al capdavall, és Kierkegaard mateix qui planteja la qüestió d'una simultània relació amb Déu i els altres en diferents moments de l'obra; raó per la qual Wilhelm no pot deixar de pensar, per exemple, en com seria de terrible en cas de no donar-se, ja que això comportaria la pèrdua definitiva de la síntesi en quant realitat de lliure elecció:

És que per ventura pot hom pensar en una col·lisió més terrible que aquella que es dona realment entre l'amor a Déu i l'amor als éssers humans, pels quals ell mateix ha posat l'amor en el nostre propi cor? (SKS 3, 234).

També el cas d'Abraham és portat a col·lació a fi de mostrar, entre d'altres coses, que la relació és possible; tot i que, en aquest cas, es fa des de la negativitat de la suspensió teleològica de l'ètica i, per tant, des del "temor i tremolor" que sentia el jutge en imaginar-se una tal col·lisió: a causa de la relació amb Déu, Abraham és cridat a sacrificar Isaac i trencar així tota relació amb el món dels homes. Amb tot, Abraham és un cas d'"excepció", tal com posa de manifest el pseudònim que n'elogia la figura, Johannes de silentio, i apunta, si bé de manera indirecta i negativa, a la possibilitat de la relació.⁵⁴⁹ No és fins més tard, en les *Obres d'amor*, que Kierkegaard resol el dilema a través del paradoxal manament d'"estimar al proïsme com a un mateix". Amb la consideració d'aquest manament, el danès aconsegueix reconciliar el que, de bell

⁵⁴⁷ Vegeu *Obres d'amor*, en la qual Déu esdevé l'"intermediari [*Mellembestemmelsen*]", no en el sentit que se situa entre el si mateix i l'altre, sinó que és l'"entre" en els termes de Buber. Vegeu també SKS 18, 215 [JJ:235] en què Kierkegaard afirma que Déu és "el *terminus medius* en tot el que l'home emprèn".

⁵⁴⁸ Vegeu C. Stephen Evans, "Who is the Other in Sickness Unto Death?", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997, pp. 1-15.

⁵⁴⁹ Sobre el caràcter excepcional d'Abraham com a "pare", "exemple" i "model" de fe, vegeu Ettore Rocca, "If Abraham is not a Human Being", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2002, pp. 247-258.

antuvi, es presentava com a irreconciliable, a saber, l'exigència divina de sacrificar Isaac i la humana de salvar-lo, per tal com l'amor de Déu és definit com a amor al proïsme. En les *Obres d'amor*, la relació amb un altre ésser humà deixa de ser rival respecte de la relació amb Déu, car és la mateixa relació humana la que és assolida a través de la dimensió específicament religiosa.⁵⁵⁰

Cal tenir en compte, a més, que en cas de seguir literalment el judici d'Anti-Climacus i establir com a veritat que l'"altre" és Déu en exclusivitat, cauríem en aquella lectura metafísica de què parlava més amunt en eliminar l'heterogeneïtat de la síntesi per un dels seus aspectes, a saber, el religiós. I és que no és casual que Anti-Climacus diferenciï, en *La malaltia per a la mort*, dos distints aspectes de la susdita malaltia, a saber: la "desesperació [*Fortvivlelse*]" i el "pecat [*Synd*]"; talment que, en una primera part de l'obra, discursegi "sota la categoria del si mateix humà o del si mateix, el criteri del qual és humà" i en una de segona, tracti més aviat del "si mateix teològic, del si mateix precisament davant de Déu [*lige over for Gud*]" (SKS 11, 193). La definició kierkegaardiana de l'ésser humà com a síntesi no es pot concebre en un sentit unívoc, sinó *equivoc*, d'acord amb les múltiples facetes d'una mateixa relació.⁵⁵¹ Per no parlar, és clar, del cras error que cometríem si prenguéssim la part pel tot o reduíssim el tot a una sola part, en considerar com a total, i ultra totalitària, la visió particular d'una sola de les múltiples veus kierkegaardianes.

⁵⁵⁰ Només a través de l'amor diví és possible un amor no preferencial, l'amor al proïsme com a un mateix. Vegeu nota 21.

⁵⁵¹ És convenient de fer ressaltar la *simultaneïtat* de relacions de la síntesi, ja que és en tant que es relaciona amb Déu que el subjecte humà es relaciona també amb els altres i viceversa. La síntesi és un tot simultani de relació, els diferents moments de la qual són *expressió d'una única i mateixa relació de síntesi*, no moments eliminats o progressivament superats de síntesi. Novament la imatge de la síntesi humana com a límit i *confinium* entre estadis i, per tant, com a espai de relació fronterer entre territoris confrontats i contigus, pot ajudar-nos a copsar la peculiar dialèctica que Kierkegaard, contestant a Hegel, insufla en l'existència com a relació.

Per tant, ultra amb Déu, el subjecte humà es relaciona –ahora i de manera constitutiva– amb els altres en interrelacionar-s’hi a través de la seva pròpia autorelació. Recordem que si alguna cosa caracteritza el si mateix, sobre el qual parla Wilhelm en el context de l’“elecció absoluta”, és la seva concreta finitud, el fet d’haver d’apropiar-se de l’existència en el *medium* d’una llibertat ja històrica i social:

Quan t’elegeixes a tu mateix de manera absoluta, adverteixes fàcilment que aquest si mateix no és una abstracció o una tautologia; [...] ja que no es tracta de la consciència de la llibertat i de la universalitat, que és una determinació del pensar [...]. Aquest si mateix conté en si mateix una rica concreció, una multitud de determinacions, de característiques (SKS 3, 213).

Característiques com les de ser “pare” o “client” del botiguer de la cantonada, per exemple. I és que fins al més insignificant detall es fa present en l’instant de l’elecció i forma part del procés mateix de l’esdevenir humà. El “valor etern” (ibídem, 203; 209) que el si mateix obté en elegir-se té així validesa solament per a ell, per a *aquest o aquell determinat individu (den Einzelte)* que, gronxant-se com a existent entre el temps i l’eternitat, adquireix la determinació de la temporalitat en apropiant-se i fer efectives les possibilitats de la seva pròpia història. Respecte a això, Escriu Wilhelm:

En això consisteix, en efecte, la dignitat eterna de l’home, en poder tenir una història, això és el que hi ha de diví en ell, que ell mateix, si així ho vol, pugui donar continuïtat a aquesta història; de fet, solament pot obtenir aquesta continuïtat si aquesta no és el conjunt del que m’ha succeït o esdevingut, sinó la meva pròpia obra, de manera que fins allò que m’ha succeït és transformat i transferit per mi de la necessitat a la llibertat (SKS 3, 239).⁵⁵²

⁵⁵² Si el subjecte col·lectiu fa acte de presència en la relació de l’ésser humà és en tant que aquest dóna sentit i continuïtat a la facticitat històrica i social de la seva pròpia existència; allò que Wilhelm

Ja ho diu Haufniensis que “la síntesi del temporal i l’etern no és una segona síntesi, sinó l’expressió d’aquella primera en virtut de la qual l’èsser humà és una síntesi d’ànima i cos constituïda i sostinguda per l’esperit” (SKS 4, 388). Conforme al model antropològic vist, la crida de Kierkegaard per recuperar l’etern no pot conduir a la via de l’allunyament del sensible, del corpori, o del decurs dels esdeveniments històrics. Aquesta és, més aviat, la via que segueix l’especulatiu o el místic, el qual perd de vista que l’etern omple de sentit el contingent, gràcies al seu esdevenir-se en el temps. Escriu Climacus:

Des que l’èsser humà és una síntesi del temporal i l’etern, la felicitat especulativa que l’especulatiu pot tenir és una il·lusió, perquè ell vol ser exclusivament etern en el temps. Aquí rau la no veritat de l’especulatiu. Més alta que aquesta felicitat és, per consegüent, l’infinit i apassionat interès en la pròpia felicitat eterna. És més alta, precisament perquè és més vertadera, perquè definitivament expressa la síntesi (SKS 7, 60).

El mateix Wilhelm confessa ser, com a pare i espòs, “un enemic del misticisme, per tal com l’error del místic rau en el fet que, en elegir-se, no es torna concret per a si mateix ni tampoc per a Déu; sinó que s’elegeix a si mateix de manera abstracta” (SKS 3, 233-237). La vertadera elecció concreta és “aquella en virtut de la qual, en el mateix moment en què m’elegeixo a mi mateix sortint del món, m’elegeixo retornant al món” (ídem). I àdhuc Abraham, que és, com hem vist, un cas d’excepció, retorna al seu dia a dia juntament amb el seu fill Isaac i la seva esposa Sara, encara que, com a cavaller de la fe, ho hagi de fer des de la marginalitat del silenci.

anomena línies més enllà, i de manera paradoxalment estètica, “la realització de la pròpia obra en la vida, el fet que cada individu sigui “artífex” de la seva vida *juntament amb* els altres (SKS 3, 279).

En conclusió, tant si l'“altre” es refereix al subjecte col·lectiu humà com si es refereix al subjecte diví o, més ben dit, a ambdós alhora –tal com, de fet, he defensat fins aquí– no hi ha cap mena de dubte que en ambdós casos parlem de *subjectes* –i no d'objectes– *de relació*; cosa que és de vital importància; ja que, d'una banda, Déu deixa de ser aquí aquella presència sublimada de l'etern, el motor immòbil de l'esdevenir filosòfic o el fonament de la moral, i, de l'altra, el subjecte col·lectiu humà adquireix la dignitat del personal.⁵⁵³ El fet que l'ésser humà sigui *una relació* implica que es faci *juntament amb* l'altre, de manera que l'altre no sigui quelcom “objectiu” per al subjecte que hom és, sinó quelcom del qual no es pot distingir.⁵⁵⁴ Com subratlla Grøn a tenor del “si mateix”, les dues coses van juntes: “si mateix és relacionar-se amb si mateix *en* relacionar-se amb els altres i amb un món entremig”.⁵⁵⁵ Ho corroborarà Heidegger, no gaire més tard, amb el món del *Dasein* en quant “món en comú”, un “ésser-amb” altres (*Mitsein*).⁵⁵⁶

Deixant tanmateix al subjecte col·lectiu de banda i prenent en consideració aquest indissociable “ésser amb altre” com l'Altre absolut, és a dir, com el subjecte diví, és evident que, per tot el que hem dit fins ara, aquest no pot ser una presència

⁵⁵³ Tot i que no és, ni molt menys, una qüestió aliena a Kierkegaard, en aquest treball no em detindré a estudiar el vessant de l'altre com a subjecte col·lectiu humà. De totes maneres, caldria destacar, encara que sigui només de passada, que el “com” d'una més que real preocupació pel comú i comunitari en Kierkegaard ve de la mà de la seva categoria més pròpia, a saber, l'individu singular (*den Enkelte*) (SKS 20, 280-282 [NB3:77]). Solament els individus que es fan càrrec de si mateixos, sense arribar per a això a refugiar-se en l'ésser “comú” dels altres, poden formar una vertadera comunitat. Enfront de la universalitat de l'espècie i l'anonimat de la multitud, doncs, Kierkegaard reclama també per a l'“altre” –i no solament per a un mateix– el valor de la personalitat. Només així es pot fer efectiva una comunitat, l'interès de la qual sigui la singular existència de cadascun dels seus individus i no la numèrica opinió de la majoria. Respecte a això, Kierkegaard escriu: “En la comunitat [*Menighed*], l'individu [*den Enkelte*] és un microcosmos que qualitativament reproduceix el macrocosmos; aquí, en el bon sentit, és veritat això del *unum noris, omnes*. En el públic no hi ha individu, el tot és res; aquí és impossible dir *unum noris, omnes*, atès que aquí no hi ha cap *un*. “Comunitat” és certament més que una suma, però és en veritat una suma d'*uns*: el públic és un sense sentit, una suma d'*uns* negatius d'*uns* que no són *uns*, que arriben a ser *uns* per la suma, en comptes que la suma arriba a ser suma pels *uns*” (SKS 23, 40 [NB15:60]).

⁵⁵⁴ Déu és només per a la subjectivitat, diu Climacus: “Déu és subjecte i, per tant, només per a la subjectivitat en la interioritat” (SKS 7, 183).

⁵⁵⁵ “The Embodied Self”, op. cit., p. 36.

⁵⁵⁶ *Sein und Zeit*, §26.

externa i filosòficament fonamentadora, sinó allò que justament *ve a* formar part constitutiva de l'ésser humà. Ja vèiem en el capítol precedent, per mitjà de la paradoxa, com Kierkegaard remetia a la concepció personal del Déu cristià que, *encarnat* en la persona històrica de Jesús de Natzaret, pateix passió i mort.⁵⁵⁷ *Preservar el temporal en l'etern*, heus aquí la màxima kierkegaardiana que troba plena expressió en la religió cristiana.⁵⁵⁸ I és que en el cristianisme és Déu qui s'“en-carn-a” i es dona a conèixer a l'ésser humà; no en la grandesa, és clar, sinó en la fragilitat i vulnerabilitat humanes, exactament en la “carn” del límit de l'humà.⁵⁵⁹

A diferència de Hegel, per a qui l'infinit era “l'elevació de la limitació”,⁵⁶⁰ la negació de la negació, l'afirmatiu; per a Kierkegaard l'infinit és un afirmatiu que es *mostra* justament en la negació, és a dir, ni en l'elevació ni en la baixesa del finit sinó en la *repetida negativitat* del finit, en l'*experiència de la pròpia limitació*. Com a conseqüència, immanència i transcendència no són més en Kierkegaard una diferència quantitativa que pugui separar-se o identificar-se en la idealitat del pensament, sinó la “diferència qualitativa” que *s'esdevé* (llegiu *instant*) en la pròpia realitat de l'existent;

⁵⁵⁷ En diferents moments de l'obra, especialment en les *Engrunes filosòfiques*, l'“Evangeli dels sofriments” i l'*Exercitació en el cristianisme*, Kierkegaard fa seu el lema Paulí del sofriment que glorifica i l'abaixament que és enlairament o elevació. Citem, a tall de mostra, un fragment del passatge de l'epístola als Filipencs 2: “[Jesucrist], el qual essent de de condició divina, no cregué haver-se d'aferrar gelosament a la seva igualtat amb Déu, sinó que s'anorrea prenent la condició d'esclau, esdevingut semblant als homes. I, trobat en el seu capteniment com un altre home, s'humilià fent-se obedient fins a la mort, i una mort de creu” (Fl 2, 6-8). L'abaixament de Déu en Jesucrist, el buidament de la seva condició divina es dona ja en l'encarnació o, encara més, en la creació, en tant que Déu “s'aparta” perquè la creació sigui, com deia Hans Urs Von Balthasar.

⁵⁵⁸ Com a fe, el cristianisme no es basa en especulacions filosoficoreligioses, sinó en fets històrics de valor transcendent amb vista a la salvació de tots els homes.

⁵⁵⁹ “Heus ací la diferència decisiva amb totes les altres religions”, diu Bonhoeffer en un text prou conegut: “Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matthäus 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen” (*Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* en *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 8, Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlaghaus, 1998, p. 534).

⁵⁶⁰ WL, vol. 5, pl. 166.

aquell *Déu en el temps* que anuncia, a través del “signe de contradicció” de la figura de Crist (SKS 12, 129-130), un concepte d’eternitat que és “absurd” en si mateix.

Prenent esment en la peculiaritat del cristianisme com l’única religió que s’inspira en el *crucificat*, Kierkegaard no advoca per una concepció “abstracta” de l’etern, sinó per una de ben “concreta” i “històrica”. Com comenta Haufniensis, tot al·ludint a la metàfora geogràfica kantiana, hom no pot concebre l’etern com “la frontera de muntanyes blaves que limita amb el temporal, de manera que el que viu amb totes les seves forces establert en la temporalitat no hi arriba mai” (SKS 4, 452), perquè la frontera és precisament el (no o fora de) lloc en què la relació amb l’etern *té lloc*. I és que pel fet d’haver d’esdevenir repetidament *passatge* i *trànsit* fronterers, l’existència humana és *ja* una relació constituïda per l’etern, la proximitat del qual, com explica novament Nancy a tenor de “l’existència exiliada”, és “allunyament perquè està ‘al més a prop de’ i, per consegüent, en un apart o un apartament, el mateix del tacte”:

“ésser amb” o tocar els altres, no confondre’s; tocar, doncs, a través de la distància. Ni tots “junts”, ni tots dispersats, sinó els uns “amb” els altres, trobant alhora en aquest “amb” l’exili i l’asil del seu “ésser en comú”.⁵⁶¹

Segons Haufniensis, l’etern no pot ser la terra que hom “atalaia” des de la distància, perquè és justament la terra que hom “toca” des de la distància de la pròpia frontera existencial.⁵⁶² L’ésser humà, en aquest sentit, no és solament el “soldat romà” que habita el *limes* –aquell “ésser mixt” sense més del qual parlava més amunt–, sinó que *és també el propi limes*, allò que fa pròximes i, tanmateix, llunyanes les terres, allò

⁵⁶¹ Nancy, op. cit., p. 39.

⁵⁶² En *El concepte d’angoixa*, el concepte d’“instant [*Øieblik*]” és definit com allò que justament “toca [*berører*]” i posa en contacte el “temps [*Tiden*]” i l’eternitat “[*Evigheden*]” de la síntesi humana (SKS 4, 390).

que les manté precisament separades en la seva “absoluta” i “qualitativa” diferència. Per això, tractant-se del límit de l’humà, hom no pot fer més que utilitzar l’oxímoron per dir que, en ell, la distància “aproxima” i la proximitat “allunya”, perquè esdevenir si mateix és “concretar-se [*at vorde sig selv*]”⁵⁶³ i concretar-se, com hem vist amb Anti-Climacus, no és “ni fer-se finit ni fer-se infinit, atès que allò que ha de concretar-se és una síntesi”, sinó que és, més aviat, *el moviment* d’“allunyar-se infinitament d’un mateix en la infinitització del si mateix, i tornar infinitament a un mateix en la finitització” (SKS 11, 146). Fruit d’aquest moviment pendular, “Déu és al mateix temps infinitament a prop i infinitament lluny” (SKS 26, 341 [NB34:30]), diu Kierkegaard en els diaris NB, atès que la “tasca [*Opgave*]” de l’existència “consisteix exactament en això” –parafraçant la citació del “*posar junt [sætte sammen]*” de Climacus (cf. SKS 7, 481, 482)–: en ser *pathos del límit*, és a dir, tensió *entre* immanència i transcendència, *entre* finitud i infinitud, *entre* presència i absència, *entre* interior i exterior, etc.; en definitiva, el mateix “entre”, d’una manera igual a com ho era en l’*ex* de l’*exili* i l’*existència*.⁵⁶⁴

La transcendència –valgui la redundància– és absolutament *transcendent*.⁵⁶⁵ La frontera que ens en separa és totalment infranquejable –com així emfasitzen Kierkegaard

⁵⁶³ Com posa en relleu l’origen llatí del mot, concretar-se, *concretere* significa “créixer conjuntament”, juntament amb un altre, així com passa amb els elements oposats de la síntesi.

⁵⁶⁴ És de destacar la similitud que presenta la noció kierkegaardiana de l’èsser humà com a “entre” i el pensament polític d’Hannah Arendt en, per exemple, *The human condition* “To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it, the world, like every in-between, relates and separates men at the same time” (Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 53). Així com també en *Was ist Politik*: “Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus *außerhalb* des Menschen [...] Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Besug” (Munic: Piper, 1993, p. 11).

⁵⁶⁵ Que Déu sigui transcendent significa, etimològicament parlant, que “ultrapassa pujant”, que està situat o existeix enllà de qualsevol cosa que puguem pensar, sentir o percebre. És en aquest sentit que Déu és per a Kierkegaard una realitat amagada que no es pot ni tan sols pensar i a la qual l’èsser humà no pot accedir.

i els pseudònims en subratllar la diferència abismal entre Déu i l'ésser humà.⁵⁶⁶ Però això no vol dir que estigui *més enllà* o *fora de* la immanència, ja que, com revela el cristianisme, la transcendència *s'ha fet* paradoxalment immanent; cosa que significa que viu i és “en” o “dins” de l'existència, i s'hi fa avinent cada vegada que l'individu pren consciència de l'abisme que l'en separa. La presència de Déu no s'entén sinó en i des de l'espacialitat de la frontera, però no com un altre espai, un “tercer” terreny en el qual establir relació amb la transcendència –no oblidem que el límit és el “no” o “fora de” lloc en què l'ésser humà té precisament “lloc”– sinó com un espai “altra [anden]”,⁵⁶⁷ com allò que justament “espaia” (SKS 7, 118; 425) i *dóna espai* a la relació.

Per dir-ho en termes heideggerians: l'ésser humà és, *mutatis mutandis*, el *da* del *sein* (*Dasein*), el lloc òntic on l'ésser es revela i advé a la llum. La *singular manera de ser* de l'ésser humà com a frontera –o “ek-sistència” (*Ek-sistenz*)– és el que fa possible la relació amb la transcendència, però tan sols “possible”, ja que la relació és sempre iniciativa d'altri, sempre iniciativa de Déu mateix. Cal insistir, una vegada més, que si el límit és en Kierkegaard condició de possibilitat de relació ho és en tant que condició de possibilitat *negativa*, ja que la positiva només la dóna Déu. Com hem vist en les *Engrunes* de Climacus, la diferència entre una veritat socràtica i una veritat cristiana és el concepte d’“instant [*Øieblik*]” i el fet que Déu no sigui solament “el mestre” que “ocasiona” la comprensió de la “no-veritat” en el deixeble

⁵⁶⁶ Com hem vist, en les *Engrunes filosòfiques*, Climacus parla de Déu com “l'absolutament diferent [*det absolute Forskjellige*]”, com allò diferent que no es pot conèixer ni enunciar (SKS 4, 249). Més tard, en la *Postil·la*, aquesta diferència adquireix el caràcter d'una “infinita qualitativa diferència entre el diví i el no diví” (SKS 7, 527). Però no és fins al pseudònim Anti-Climacus i *La malaltia per a la mort* que el concepte d'una diferència de qualitat es consolida. Allí, Anti-Climacus descriu clarament Déu i l'ésser humà com a “dues qualitats entre les quals es troba una infinita diferència de qualitat [*Qualitets-Forskel*]” (SKS 11, 237). Per a més detall, vegeu Come, *Kierkegaard as Theologian: Recovering My Self*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995, p. 68.

⁵⁶⁷ Vegeu nota 325.

(pecat), sinó també “el salvador”, “l’alliberador” i “el redemptor” que li dóna la “condició” per a comprendre la veritat (perdó dels pecats) (cf. SKS 4, 226).

La transcendència o *més enllà* de l’ésser humà deixa, doncs, d’ocupar un espai –dins o fora (damunt o davall, ençà o enllà, etc.) de l’existència– i passa a ser el *dins-fora* de tota relació existencial, allò amb què l’ésser humà “es relaciona [*forholder*]” i “existeix davant” [*er til for*]. Com escriu Kierkegaard en *Sobre el concepte d’ironia*, “el vertader ideal no és en algun més enllà sinó que, essent darrere nostre en tant que força d’impulsió i davant nostre en tant que meta inspiradora, és al mateix temps en nosaltres, i aquesta és la seva veritat” (SKS 1, 337). Lluny d’ocupar un espai i ser una cosa estàtica per a l’ésser humà, la transcendència kierkegaardiana, així com la cristiana, *esdevé* part i participa del propi moviment existencial. A un ésser que ja no es considerat com a entitat sinó com a tasca, i com a tasca a més a més ètica, ja no li pot correspondre un “altre” entès des de les categories filosòfiques de substància o de causalitat, sinó un altre “que no es pot entendre” perquè és possibilitat pròpia de l’acte i reduplicació existencials.

Entesa la relació de finitud i d’infinitud d’aquesta manera, Kierkegaard dóna resposta a la pregunta que havia tingut ocupat tot l’idealisme alemany: “com pot el finit elevar-se a l’infinit, sense abandonar la pròpia i constitutiva finitud? I viceversa: com s’abaixa l’infinit al finit, sense deixar de ser infinit? Doncs ni més ni menys que en i des de la peculiar espacialitat de la frontera –respon el pensador danès. Ni més ni menys que en i des de la distància de la proximitat d’una frontera que “toca” l’altra terra, però sense trepitjar-la –“sense posar-hi mai el peu”, que deia l’esteta de *O això o allò* (cf. SKS 2, 72-73)–, sense “confondre’s”, “tocant-la a través de la distància”.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ Segons David Kangas, Kierkegaard reprèn certes estructures del pensament apofàtic com a antídote a les teologies especulatives de l’idealisme: “Kierkegaard thinks the Idea in a negatively dialectical

L'única relació que hom pot establir amb la transcendència és, doncs, la de la pròpia síntesi. Així com l'existència, el problema de Déu també es planteja i es resol en Kierkegaard *existent*. El problema o, millor dit, *misteri* de Déu, ja que com matisa Gabriel Marcel en *Être et avoir*: “un problema és quelcom que em trobo, que tinc sencer davant meu [...] un misteri és quelcom on jo mateix estic compromès [engagé]”;⁵⁶⁹ i tal com hem vist amb el concepte d'existència, la subjectivitat kierkegaardiana no postula Déu com un objecte, encara que sigui per una necessitat pràctica com en Kant, sinó que es postula a si mateixa com a subjecte en relació amb Déu (l'infinit, l'etern, la possibilitat, etc.).⁵⁷⁰ En aquest sentit, la qüestió sobre l'existència de Déu és en si mateixa una qüestió sobre l'existència d'un mateix: “El vertader autodidacta és –precisament per ser-ho i en la mesura que ho és– teodidacta” (SKS 4, 460), perquè, per conèixer Déu, cal abans fer-se conegut, és a dir, *obrir un espai* en les entranyes del propi ésser per tal que sigui Déu (no la idea de Déu o la vanitat humana) allò que es doni a conèixer.⁵⁷¹ Com suggereixen els mots de

manner as pure limit, as paradox. The infinite no longer expresses immanence or totality, but rather transcendence; it is that which is unnamable, beyond being, that which explodes ontotheology” (op. cit., p. 166). Per a més detall, vegeu-ne especialment el capítol 5 en què l'autor ofereix una interessant i suggeridora comparació entre la concepció de l'infinit de Kierkegaard i la del Mestre Eckhart.

⁵⁶⁹ *Être et avoir*, París: Aubier-Montaigne, 1935, p. 169.

⁵⁷⁰ Vegeu nota 235. Una vegada més, la inversió de la dialèctica kierkegaardiana es posa en marxa, atès que l'èmfasi de “el que és postulat”, Déu, és desplaçat cap a l’“acte de postular” de l'existent. Escriu Climacus: “no es tracta que Déu sigui un postulat, sinó que el fet que l'existent postuli Déu sigui una necessitat (SKS 7, 183n.). Com comenta Green respecte d'aquest passatge, “Kierkegaard’s deliberate us here of the Kantian term postulate is significant. Like Kant, Kierkegaard locates faith in an epistemological zone beyond objective knowledge. Like Kant, he wants to emphasize the tension between the spheres of faith and knowledge, in terms of both their certitude and their content. However, because Kierkegaard adds a heightened perception of human sinfulness to the world’s moral intractability, he widens the chasm between moral ambitions and their fulfillment. Faith remains a postulate, as it is for Kant, but it is a postulate seized upon in the very depths of moral despair” (*Kierkegaard and Kant*, op. cit., p. 139). Segons Robert C. Roberts, “the self-knower does not postulate God’s existence; he stands in God’s presence. God’s existence is for him not a hypothesis, not even a tenaciously adhered to hypothesis; it is a certainty. If there are not many people for whom the existence of God is such certainty, it is because there are not many who know themselves” (“The Socratic Knowledge of God”, op. cit., p. 149).

⁵⁷¹ Conèixer Déu és conèixer-se a si mateix i viceversa. El coneixement de Déu no és un producte d'inferència, sinó d'autoconeixement. Déu “és en la creació”, escriu Climacus, “present a tot arreu, però directament enlloc; i solament quan l'individu particular [*det enkelte Individ*] es torna cap al seu interior, i, solament, per tant, en la interioritat de l'activitat de si mateix [*Selvvirksomhedens*”

Kierkegaard en una entrada dels diaris NB, el “viatge del descobriment de Déu” és un “viatge interior” en què el més important és preservar la pròpia individualitat i, interiorment, anar eliminar simplement les obstruccions, deixar-les de banda” (SKS 26, 341 [NB34:30]).⁵⁷² La fe només pot edificar-se a partir de la *renúncia* al nostre desig, no de Déu –que és el que ens *aproxima* a l’etern– sinó de “ser (com) Déu” –que és el que ens n’*allunya*, car, com suggereix agudament Anti-Climacus en *La malaltia per a la mort*, només reconeixem Déu si comencem per reconèixer que hem *volgut* ser-lo i, per tant, que no el som.⁵⁷³

És a dir, que només “en la justa mesura” que deien els grecs, només des de l’afirmació mesurada, o sia “límitrofa”, però no per això “limitada”, d’un mateix (no incommensurable com la de Déu) pot hom afirmar veritablement l’alteritat, trencant així un pur immanentisme que, en no possibilitar l’obertura a la transcendència, posa en perill l’ésser mateix. I és que, per conèixer Déu, no cal anar “més enllà de Sòcrates”, n’hi ha prou a *passar* precisament *per* Sòcrates i aplicar la docta ignorància a tot el que té a veure amb el diví.⁵⁷⁴ Una de les primeres coses que ens diu l’escriptura kierkegaardiana sobre el seu mai suficient admirat Sòcrates és que aquest “tenia la

Inderlighed], es torna atent i està en condició de veure Déu” (SKS 7, 221). El mateix insinuava, com hem vist, el jutge Wilhelm, quan, en descriure el moment de l’elecció absoluta, apareixia, no un “home notable”, sinó “el poder etern mateix”: “doncs és com si el cel s’esquincés, i el jo s’elegís a si mateix, o millor, es rebés a si mateix” (SKS 3, 172).

⁵⁷² El descobriment de Déu passa per un buidament de tot el que no sigui Déu, a fi que la llum de Déu pugui il·luminar, com deia St. Joan de la Creu, la “noche oscura del alma”. En paraules d’Eckhart, el qual donava importància a aquest despullament, no com a enunciat metafísic sinó com a actitud espiritual viscuda, el més alt i el més extrem a allò que l’home pot renunciar, és renunciar a Déu per Déu: “Si vols rebre, doncs, la joia divina i Déu, has d’abocar forçosament les criatures. Diu Sant Agustí: ‘Aboca per tal que et puguis omplir, aprèn a no estimar per tal que aprenguis a estimar, aparta-te’n a fi de dirigir-t’hi’. Ras i curt: tot el que ha d’acollir i ésser receptiu ha d’estar buit [...] Per això diu admirablement nostre Senyor: ‘Benaurets els pobres en esperit’. Pobre és aquell que no té res. Pobre en esperit vol dir que així com l’ull és pobre i nu de tot color, però sensible a tots els colors, d’aquesta manera el que és pobre en esperit és sensible a tot esperit i l’esperit de tot esperit és Déu” (*Das buoch der götlichen troestunge [El llibre del consol diví en Obres escollides*, trad. Josep Batalla, Barcelona: Editorial Laia, 1983, p. 100-101]).

⁵⁷³ En el capítol “La definició socràtica del pecat”, Anti-Climacus confirma que la categoria que falta a Sòcrates en la seva definició del pecat “és la categoria de la voluntat, del desafiament” (cf. SKS 11, 203).

⁵⁷⁴ Per a més detall, vegeu Robert C. Roberts, “The Socratic Knowledge of God”, op. cit., pp. 133-152.

idea com a límit [Ideen som Grændse]” (SKS 1, 218), i que per això, i no per una altra cosa, es *distingia* –en els dos sentits del terme– com el més savi de tots els homes.⁵⁷⁵ Com hem vist amb Climacus, el saber socràtic del “saber que no se sap” era el coneixement “més alt” que hom podia tenir del diví (cf. SKS 4, 219-220) i l’únic que tenia, a més a més, la gosadia de presentar-se com l’“ocasió [*Anledning*]” d’una veritat *només* revelada (cf. SKS 4, 222-226).⁵⁷⁶ La relació que hom estableix amb la transcendència no és, doncs, estètica o metafísica, sinó essencialment *ètica*, talment com l’ontologia.⁵⁷⁷ En Kierkegaard hom no es representa la transcendència sinó que s’hi relaciona i en fa experiència; baldament sigui des de l’absoluta i infinita negativitat. L’afany modern de *posseir* d’una vegada per totes la transcendència queda, així, substituït per un *tendir-hi incessant*, car la transcendència és en el danès la possibilitat de la nostra pròpia existència en elegir-nos i arribar a ser el que realment som: “una relació que, en relacionar-se amb si mateixa i voler ser si mateixa, s’erigeix transparentment en el poder que l’ha posada” (SKS 11, 130).⁵⁷⁸ Tot referint-

⁵⁷⁵ Lluny de ser un joc de paraules, la “distinció” de Sòcrates com el més savi d’entre tots els homes i la “distinció” socràtica entre “el que se sap i el que no se sap” són distincions que, com veurem tot seguit, estan profundament relacionades.

⁵⁷⁶ Com apunta Edward F. Mooney, la relació entre les figures de Sòcrates i Crist i, amb elles, la relació entre la religió A i la religió B de què parla Climacus en la *Postil·la*, no s’ha d’entendre des d’una identitat jeràrquica, sinó “col·laborativa” (*On Søren Kierkegaard. Dialogue, Polemics, Lost Intimacy and Time*, Aldershot: Ashgate, 2007, p. 46). Robert C. Roberts afirma també, de manera prou clara, que “[la religió A i la religió B] are not simply alternatives between which one must choose. Rather, being socratically religious is a necessary condition for being a Christian, and being a Christian is a fulfillment of religiousness A –and this at the same time religiousness B is a “breach” with religiousness A” (“The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death” dins *IKC: The Sickness unto death*, op. cit., p. 136). Per dir-ho novament amb Montaigne, és precisament aquesta paradoxa la que fa que Kierkegaard “es contradigui” per tal “no contradir” la veritat.

⁵⁷⁷ Lluny de ser-ne rival, Déu determina el mateix ésser de l’home: “Déu és el fi i la mesura de l’ésser humà”, llegim en Kierkegaard en diverses ocasions (vegeu, per exemple, SKS 11, 225-226). Aquesta és la nova definició de l’infinit, la passió del qual no ens porta a una reconciliació estètica (romanticisme) o metafísica (idealisme), sinó a una “tasca ètica” que, com veurem, va, tanmateix, més enllà de l’ètic en quant estadi.

⁵⁷⁸ En la fórmula llatina del Credo s’utilitza un matís que sol passar desapercebut en la traducció a les llengües romàniques i que és interessant de subratllar aquí: “in” amb l’acusatiu llatí (*unum Deum*) indica “direcció”, “camí”. Hom acostuma a perdre, doncs, el matís que hauria d’indicar que som creients *caminant*, que *creiem de camí vers* Déu, *anant cap a* Déu. La primera frase del Credo, “crec en un Déu”, no és doncs una afirmació intel·lectual i estàtica, dita d’un cop per sempre, sinó un camí de recerca. Creiem en Déu a mesura que l’anem cercant, que fem camí vers Ell cada dia: “jo sóc la veritat,

se a si mateixa i, per tant, per tal com s'hi refereix, l'existència humana es refereix necessàriament a “un altre”, a “allò que ha posat la relació entera” (SKS 11, 129). L'origen de l'existència no es troba, doncs, en el subjecte –tal com suposava el deler modern–, però tampoc fora, ans en el *pathos del límit existencial*.

Ara bé, aquesta paradoxal presència que s'instal·la en el bell mig de l'abisme de l'ésser limítrof humà no es dóna a conèixer sinó en el context de la llibertat. És més, si Déu fa acte de presència en l'entrecreuament existencial és perquè l'existència humana és fonamentalment llibertat i entra en relació amb Déu a través del seu lliure actuar; és a dir, mitjançant aquell “tercer” positiu que posava la síntesi negativa en relació. Per tant, –i malgrat que molesti a alguns– Déu no pot ser condició ontològica de la síntesi, ja que això seria caure novament en una lectura metafísica, bo i fent de Déu un fonament, i de l'home, una entitat dependent.⁵⁷⁹ Però si l'esperit humà és lliure –cosa que emfasitza Haufniensis en contraposició amb el “clausurar-se [*afslutte sig*]” propi del “demoníac [*det Dæmoniske*]” (SKS 4, 424)–, aleshores Déu apareix, sempre i ineludiblement, en el marc ètic de la possibilitat humana, de manera que si l'individu n'és dependent ho sigui solament *en virtut de fer-se'n* (llegiu *quefer*), és a dir, en virtut de “prendre consciència que existeix davant de Déu [*bevidst at være til*

el camí i la vida”, diu Jesús als deixebles. L'infinit de Déu no és un objecte de coneixement sinó de desig, d'anhel; però d'un anhel que ja no és la *Sehnsucht* romàntica sinó el *pathos* eticoexistencial. És en aquest sentit que, com alerta Haufniensis a tall de nota, cal entendre aquella frase de Constantín Constantíus que diu així: “l'eternitat és l'autèntica repetició” (SKS 4, 451). I per això Climacus afegeix en la *Postil·la*: “La passió d'infinit és el decisiu, no el contingut, ja que el contingut no és en definitiva sinó la mateixa passió. El com subjectiu i la subjectivitat: heus aquí la veritat” (SKS 7, 186).

⁵⁷⁹ Si bé és cert que segons la concepció kierkegaardiana l'ésser humà és “creat” i que, com a tal, manté encara una certa estructura ontològica, no és menys cert que aquesta no es fa realment efectiva fins que s'esdevé. En cas de no ser així, no podríem parlar d'una ontologia ètica en Kierkegaard. Escriu Guardini: Die Beziehung zu Gott ist ihm wesentlich. Diese Beziehung faßt Kierkegaard nicht deistisch, so, daß wohl eine letzte Ursache angenommen, diese aber dann aus dem lebendigen Gesichtsfeld herausgerückt, damit ausgeschaltet und der konkrete Mensch aus sich allein heraus verstanden würde [...] DieTatsache: ‘Gott hat mich geschaffen’, bleibt für mein lebendiges Sein und Bewußtein nicht im Hintergrund. Die Sache liegt nicht so, daß ich mich mit meinem Personsein in einer geschlossenen endlichen Wirklichkeitssphäre bewege, die bestimmt werden könnte, auch ohne auf die hinter ihr liegende schöpferische Ursache Bezug zu nehmen. Personsein kann vielmehr nur durch diese Beziehung auf Gott bestimmt werden. So ist eine Relation, von deren echtem Vollzug es abhängt, ob ich ein Selbst bin, wesentlich zugleich Relation zu Gott” (“Der Ausgangspunkt...”, op. cit., p. 68-69).

for Gud]” (SKS 11, 193) i que es troba davant del “signe de contradicció” de la *creu* (cf. SKS 12, 129-132) per elegir-se, aquesta vegada, *entre* una concepció ètica i una concepció religiosa (cristiana) de la vida (SKS 12, 129-132).⁵⁸⁰

Solament des d’aquest context de llibertat pot entrar el pecat en el món, “sobtadament”, diu Haufniensis (SKS 4, 338); de manera que hi hagi pecat, quan “davant de Déu, o tenint en compte la idea de Déu, hom no vulgui desesperadament ser si mateix, o desesperadament vulgui ser si mateix” (SKS 11, 191) –afegeix Anti-Climacus. En suma, que hi ha pecat quan, en no voler ser la síntesi que hom és, hom crea una idealitat d’artifici per posar remei al caràcter escindit de l’ésser que no vol assumir. Aquest remei, tanmateix, lluny d’orientar l’ésser humà, és pitjor que la pròpia malaltia, car crea una nova situació de pecat: pretendre remeiar el que, no essent cap malaltia ni falta, és precisament el mode singular de l’ésser humà.⁵⁸¹

Com a “davant Déu [*for Gud*]” que és, l’ésser humà és *ja* síntesi *determinada* i *establerta* segons la seva relació amb l’infinit. Per això, quan mira d’establir-se, l’autorelació *esdevé* “discordança” i cau en la no-llibertat del pecat. En sentit estricte, Anti-Climacus parla, en *La malaltia per a la mort*, de dues formes de desesperació: “no voler desesperadament ser si mateix” i “voler desesperadament ser si mateix” (SKS 11, 130), ja que si l’ésser humà s’hagués establert a si mateix en el sentit que es tingués a si mateix en el seu propi poder, aleshores, només n’hi hauria una, de malaltia: “no voler desesperadament ser si mateix”, o sia, voler “alliberar-se”, desfer-se d’un mateix. Però com que és una “relació derivada” (SKS 11, 145), n’existeix també una

⁵⁸⁰ Com a símbol del límit en la figura de Crist, la dialèctica de la creu no solament limita i crucifica sinó que, al mateix temps, *disposa* l’individu cap a la resurrecció.

⁵⁸¹ La manera de ser de l’ésser humà no és cap deficiència o imperfecció que hom hagi de cobrir. Entendre-la com a tal és ja partir, a priori, d’un marc de referència que fa del pecat una “negació” en la positivitat de la qual hom hi pot trobar la Idea d’una naturalesa perfecta i acabada.

altra: “voler desesperadament ser si mateix”, o sia, voler establir-se, determinar-se com allò que hom “no és” (SKS 11, 136).⁵⁸² Escriu Anti-Climacus:

Precisament aquesta última fórmula expressa la dependència de la relació entera –la dependència del si mateix; expressa la impossibilitat que el si mateix pugui assolir per les seves pròpies forces l’equilibri i el repòs, o romandre-hi, llevat que mentre es relacioni amb si mateix, ho faci també respecte d’allò que ha posat la relació entera [...] La discordança de la desesperació no és una simple discordança, sinó la d’una relació que es relaciona amb si mateixa i que ha estat posada per un altre; de manera que la discordança d’aquesta relació, existent per si mateixa, es reflecteix, a més, infinitament en la relació amb el Poder que la fonamenta (SKS 11, 130).

Ja Haufniensis descriu la “temptació [*Fristelse*]” en què, des dels inicis dels temps, cau l’individu quan en no acceptar l’obertura del seu ésser la perverteix amb l’aspiració de tancar-se en una naturalesa acabada. És la temptació que interpel·la tot individu angoixat *de si mateix* que, com Adam, està contínuament cridat a elegir-se. La mateixa temptació de la llei moral, contra la qual va haver de fer front també Abraham, en la mesura en què li brindava bona consciència i el dispensava de remetre’s a Déu.⁵⁸³

L’existència humana és fàcil de seduir per la perversió del límit que la constitueix. Quan la serp prometé a l’home d’ésser (com) Déu –és a dir, d’abolir la “diferència qualitativa” de la síntesi i descansar en l’absolutització d’un dels extrems–,

⁵⁸² Vegeu l’anàlisi que en fa Grøn en el capítol “Fe” del seu llibre sobre el concepte d’angoixa: Arne Grøn, *Begrebet Angst hos Kierkegaard*, op. cit.

⁵⁸³ Paul Ricœur ha assenyalat, amb encert, que és impossible d’entendre *La malaltia per a la mort* sense referir-nos a *Temor i tremolor*, ja que allí és on el significat del pecat i de la fe se situa més enllà de l’esfera de l’ètic. Essent així, “*Crainte et Tremblement* ouvre une nouvelle dimension d’angoisse, qui procède de la contradiction entre l’éthique et la foi. Abraham est le symbole de cette nouvelle espèce d’angoisse, liée à la suspension téléologique de l’éthique” (Paul Ricœur, “Kierkegaard et le mal”, op. cit., p. 297). Com aclareix Climacus en la *Postil·la*: “En la temptació [*Fristelse*] (quan Déu tempta un home com es diu d’Abraham en el Gènesi), Abraham no era heterogeni respecte de l’ètic, podia molt bé realitzar-lo, però li era impedit per allò més elevat que, en accentuar-se a si mateix com a *absolut*, transformava la veu del deure en temptació [*Anfaegtelse*]” (SKS 7, 242). Amb el terme danès *Anfaegtelse*, de difícil traducció, Kierkegaard designa una temptació en la qual és l’ètic el que està en pugna, en lluita i en crisi espiritual davant d’allò que és misteriós o es troba en el confí del diví. Per a més detall, vegeu el punt 4.5. del treball.

aquest quedà embadalit i caigué en la temptació.⁵⁸⁴ De fet, si l'èsser humà no és capaç de reconciliar-se a si mateix no és per causa de la seva finitud, ni per causa de la seva infinitud, sinó justament per la relació que estableix *entre* si mateix com a finit i si mateix com a infinit; o sia, per la relació *liminar* o *fronterera* que estableix amb el seu ésser.⁵⁸⁵ Insistim-hi, altra volta, l'èsser humà està ja creat com un ésser *específic* (*Gave*), i l'únic que li cal fer és *acceptar-ho* (*Opgave*),⁵⁸⁶ o sia, *actuar* com l'èsser que *és* i no, altrament, com l'èsser que “desesperadament” *vol* ser.

Gràcies a la mediació fronterera d'una “determinació intermèdia” com la de l'angoixa, Haufniensis aconsegueix, doncs, arribar-se “fins al límit del regne conegut” de què parlava l'esteta (SKS 2, 72) i afirmar, des de la seguretat del “port” (*Hav*) –o sia, sense “confondre's” i “confondre”, així, terra i mar –, que l'èsser humà pot i, de fet, té la capacitat de pecar, això és, la capacitat de *trair-se a si mateix*, d'estar, com descriu Climacus, “captiu, encadenat i tancat” (SKS 4, 224) en la pròpia llibertat fins al punt de *necessitar l'altre* per “alliberar-se”. Com expressa Trías –influint per Kierkegaard, precisament– el fronterer no és sense més, o incondicionalment, l'“ésser humà” sinó

⁵⁸⁴ Segons el Gènesi, i a diferència d'altres interpretacions de l'època (per exemple, l'A-trahasis), el mal no és en Déu, tampoc en l'home, tampoc en el límit que el constitueix; sinó en quelcom extern: la temptació. Ara bé, el mal no rau en la temptació mateixa, sinó en l'actitud o resposta que hi pren l'individu. En aquest sentit, la temptació de voler ser (com) Déu no és pròpiament el pecat –ja que això seria, fins i tot, la nostra vocació en ser creats a imatge i semblança de Déu (Gn. 1, 26-27; Salm 8)– sinó que el pecat radica *en la manera com hom vol ser-ho*, és a dir, d'un sol cop, amb un sol acte i sense cap esforç (simplement menjant d'un fruit). Com diu Haufniensis, recolzant-se en el passatge bíblic de l'apòstol Jaume (1:13-14), “Déu no tempta a ningú i no és temptat per ningú, sinó que cada individu és temptat per si mateix” (SKS 4, 353). L'èsser humà és l'únic responsable –“culpable”– dels seus actes. La temptació, doncs, cal localitzar-la, com indica Climacus, en l'àmbit de l'ètic: “Quan el màxim de l'individu és la relació ètica amb la realitat, la temptació és el seu màxim perill” (SKS 7, 407).

⁵⁸⁵ Com apunta González, bo i assenyalant el sentit hermenèutic de l'ontologia kierkegaardiana, “La différence constitutive de l'être-là n'est pas, par conséquent, celle de l'existence par rapport à l'essence, mais plutôt celle de l'existence par rapport à sa qualité propre [...] L'exister ne comporte seulement l'éloignement de la *res* d'avec son fondement, mais plutôt l'absence du fondement dans la référence positive de l'existence à elle-même” (*Essai sur l'ontologie kierkegaardienne*, op. cit., p. 39).

⁵⁸⁶ Acceptar, fins i tot, l'acceptació. Com diu Romano Guardini, no em puc explicar a mi mateix ni demostrar-me, sinó que m'he d'acceptar. La claredat i valentia d'aquesta acceptació constitueix el fonament de tota existència. Vegeu Romano Guardini, *Accettare se stessi*, Morcelliana, 1992.

aquell escàndol i signe de contradicció (Ev. Joan, Kierkegaard), la carn del qual és simbòlica, on s'articulen-i-escindeixen els dos cercles. L'home pot accedir a la condició fronterera si és capaç de suportar i sostenir l'obertura del límit i tramar-hi diàleg i conversa. Aleshores, i només aleshores, es pot instituir com a habitant de la frontera. Aquest accés és el signe evident de la seva alliberació i llibertat. L'accés a la veritat del límit fa possible que el "subjecte" sigui lliure: "la veritat us farà lliures".⁵⁸⁷

En la detinguda anàlisi que Arne Grøn elabora del "si mateix [*Selv*]", aquest assenyala que "la concepció d'un mateix és complicada, car es veu impedita per la manera com hom *tempta* de conèixer-se".⁵⁸⁸ La concepció que hom té de si mateix pot i, de fet, s'interposa en el camí de conèixer-se a si mateix, fins provocar que hom *es perdi, s'extravii, es travi i caigui en el propi camí* de conèixer-se a si mateix. L'ésser humà "s'ha empresonat", diu Climacus, i "ningú no està tan terriblement captiu i cap captivitat resulta tan impossible de trencar, com aquella en què l'individu es reté a si mateix" (SKS 4, 226).

Com a fronterer, l'ésser humà es troba davant d'un haver d'ésser que és incapaç de realitzar. La llibertat se li fa aleshores tan feixuga que es converteix en una "condemna", per dir-ho amb Sartre,⁵⁸⁹ raó per la qual l'individu pren la seva llibertat per "clausurar-se" i establir una unitat en el seu ésser. Una unitat que dissimuli la seva

⁵⁸⁷ *Lógica del límite*, op. cit., p. 525n1. Vegeu també, SKS 4, c. 249-255.

⁵⁸⁸ "Selv hos Kierkegaard", op. cit., p. 235.

⁵⁸⁹ Cal remarcar que la llibertat es converteix en una condemna per a l'ésser humà, però que *no l'és*. En Kierkegaard, la realitat de la llibertat rau en el seu caràcter dialèctic, cosa que significa que no és un estat o una hipòstasi, sinó una possibilitat que l'individu necessàriament ha de realitzar. Per aprofundir en la relació de Sartre i Kierkegaard respecte del concepte de llibertat, vegeu: Regin Prenter, "The Concept of Freedom in Sartre Against a Kierkegaardian Background", *Dialog*, n. 7, 1968, pp. 132-137. Així com també David Roberts, "Faith and Freedom in Existentialism: A Study of Kierkegaard and Sartre", *Theology Today*, n. 8, 1952, pp. 469-482.

obertura, tot actuant com si no ho hagués rebut tot, com si fos l'autor dels seus dons.⁵⁹⁰

És aleshores que l'ésser humà haurà pecat i s'endurirà en el pecat, llevat que sigui prou coratjós per assumir l'angoixa com l'únic remei per fer-se càrrec de l'ésser (lliure) que és.⁵⁹¹ La capacitat de pecar que revela l'angoixa és, així, *reflex* de la desproporció humana, en tant que esdevenir si mateix significa fracassar en la realització del límit que hom és; el qual resta, tanmateix, com a horitzó d'esperança permanent.⁵⁹²

Així, doncs, mentre que l'eticista parlava sense problemes de fer-se a si mateix a través de conèixer-se a si mateix, *El concepte d'angoixa* i *La malaltia per a la mort* localitzen aquí el problema. L'exigència de fer-se a si mateix té un rerefons negatiu, car el si mateix troba, *en ell mateix* –no pas a fora–, una resistència a conèixer-se: l'oposició, com diu Anti-Climacus, “a romandre transparentment [*gjennemsigtigt*] en el poder que l'ha posat” (MM: SKS 11, 130). Escriu Anti-Climacus:

⁵⁹⁰ Haufniensis parla de la “clausura [*det Indesluttede*]” pròpia del “demoníac” en el capítol de l’“angoixa del bé” (cf. SKS 4, 424).

⁵⁹¹ En el capítol cinquè d’*El concepte de l'angoixa*, Haufniensis s’encarrega de tractar el fenomen de l’angoixa com a salvació, juntament amb la fe (SKS 4, 454-461). El pseudònim hi afirma que si l’angoixa és ben entesa i pròpiament usada, aquesta esdevé educadora i de gran ajuda per a la salvació de l'ésser humà: “l’angoixa és la possibilitat de la llibertat. Solament aquesta angoixa juntament amb la fe resulta absolutament educadora. I això, en la mesura que consumeix tots els fins finits i descobreix totes les fal·làcies [...]. Aquell que és educat per l’angoixa és educat per la possibilitat, i solament aquell que és educat per la possibilitat està educat segons la seva infinitud” (SKS 4, 454-455).

⁵⁹² Com apuntàvem anteriorment amb el concepte de negativitat, l’existència és “camí” *cap a* la unitat, una ruta traçada precisament en la mesura en què es van trencant les preteses unitats que volen fer de l’existència una cosa fixa i acabada. Al llarg de l’obra, Kierkegaard parla de dos moviments d’alliberació infinita: la ironia (*Ironi –Sobre el concepte d’ironia*) i la resignació (*Resignation –Temor i tremolor*); però en la mesura en què l’angoixa suspèn l’individu en la pura possibilitat, podríem dir que aquella n’és també un tercer. Escriu Haufniensis: “No ha existit mai cap gran inquisidor que tingués preparats turments tan espantosos com els de l’angoixa, ni cap espia que sabés atacar els sospitosos amb tanta astúcia, precisament en el moment en què es manifestaven més dèbils, ensarronant-los per tal que ells mateixos caiguessin en la trampa; i finalment, no ha existit mai cap jutge que amb tanta perspicàcia reeixís en examinar una i mil vegades l’acusat com ho fa l’angoixa, la qual no el deixa ni un moment, ni en la diversió, ni enmig del bullici, ni en el treball, ni durant el dia; ni durant la nit [...] És una joia immensa tenir a casa pròpia un enganyador de la talla de l’angoixa, que ens enganya d’una manera pietosa i que està constantment com si deslletés el nen abans que la finitud tingui temps d’executar alguns dels seus nyaps” (SKS 4, 454-455; 458-459).

El moviment d’alliberació infinita implica una “absoluta negativitat” (*absolute Negativitet* – SKS 1, 87; 243; 307 *et passim*) que, com assenyalava Kierkegaard en la dissertació sobre la ironia, es distancia d’aquella negativitat que resulta ser mer mitjà pel positiu (la de romàntics i idealistes). La negativitat kierkegaardiana és així un fi en si mateix i el moviment d’alliberació infinita, l’experiència del no-res absolut. Es tracta, doncs, d’un autèntic nihilisme, però d’un nihilisme actiu –per dir-ho amb categories nietzscheanes–, car la negativitat és justament *el camí* que mena a la infinitud i la transcendència.

La desesperació és la discordança [*Misforhold*] en la relació d'una síntesi que es relaciona amb si mateixa. Tanmateix, la síntesi no és la discordança; sinó que n'és merament la possibilitat, o en la síntesi rau la possibilitat de la discordança. Si la mateixa síntesi fos la discordança, aleshores no existiria en absolut la desesperació, sinó que aquesta seria quelcom inherent a la naturalesa humana en tant que tal, això és, no seria desesperació. Seria alguna cosa que ocorreria a l'ésser humà, quelcom que ell sofriria, com una malaltia de les que contrau, o com la mateixa mort, que és el destí comú a tots. No, això de desesperar radica en l'ésser humà mateix; si l'ésser humà no fos síntesi no podria desesperar; ni tampoc podria desesperar si aquesta síntesi no hagués sortit de les mans de Déu en la seva correcta relació (SKS 4, 131-132).

Tot i no ser sinònims – atès que “la síntesi no és la discordança, sinó que n'és merament la possibilitat” (ibídem, 131), esdevenir si mateix i esdevenir pecador acaben formant part d'un mateix camí, d'aquell camí de *fer-se estrany* a un mateix, d'*esdevenir altre* que la relació de síntesi que hom és. Ara bé, la consciència del pecat és una mena de “segona marca” en l'existència, car, com diu Climacus, no solament expressa el procés d'esdevenir de l'existent, sinó també la “transformació paradoxal” de l'existència:

[la consciència del pecat] és l'expressió de la transformació paradoxal de l'existència. El pecat és el nou medi de l'existència. Existir significa, això de banda, simplement que l'individu, per haver nascut, existeix i es troba en procés d'esdevenir; ara significa que, per haver nascut, s'ha fet un pecador (SKS 7, 530).

L'individu no és pecador des de l'eternitat, però “per haver nascut, s'ha tornat pecador. Tenir l'existència d'un qualificada d'aquesta manera és *pathos* “aguditzat”, expressa Climacus (SKS 7, 564), car “el *paradoxal-religiós* trenca amb la

immanència i fa que existir sigui la contradicció absoluta; no dins de la immanència, sinó en oposició a la immanència” (SKS 7, 554).

En el capítol precedent, en el “patètic racional”, hem vist que el pecat es relaciona amb la “paradoxa” com aquella “no-veritat” i “no-llibertat” en la qual es troba l’individu “per causa pròpia” (cf. SKS 4, 251). Ara bé, amb Anti-Climacus i *La malaltia per a la mort*, hem afegit que si la diferència del pecat és “absoluta”, aquesta no ho és solament per allò que l’ésser humà *es fa* a si mateix, sinó també per *la relació que estableix amb l’Altre*, és a dir, per l’actitud que pren davant de l’Altre, “davant de Déu [*for Gud*]”:

La doctrina del pecat, del fet que tu i jo som pecadors –una doctrina que disgrega d’una manera categòrica “les masses”– accentua la diferència qualitativa entre Déu i l’ésser humà [*Qualitetens Forskjellen mellem Gud og Menneske*] tan profundament com no s’havia fet mai. Només Déu és capaç d’emmurallar [*at befæste*] així aquesta diferència. Res no diversifica tant a un ésser humà de Déu com el fet que aquell sigui un pecador, cosa que tot ésser humà és, i ho és cabalment “davant de Déu” [...] En quant pecador [*Synder*], l’ésser humà està separat de Déu pel més profund abisme de la qualitat [*Qualitetens meest svælgende Dyb*]. I, naturalment, Déu està separat de l’ésser humà per aquest mateix abisme quan perdona els pecats [*forlader Synder*]. Aquí és on culmina l’escàndol que ha cregut necessari establir la mateixa doctrina que ha vingut a ensenyar ni més ni menys la veritat de la semblança entre Déu i l’home (SKS 11, 233).

Com escriu Anti-Climacus en la segona part de *La malaltia per a la mort* –en la part, recordem-ho, del “si mateix teològic”–, l’expressió “davant de Déu” representa “la categoria conceptual que conté el criteri decisiu de tot el que és cristià: l’absurd, la paradoxa i la possibilitat de l’escàndol” (SKS 11, 196). La presència d’aquest criteri és crucial en qualsevulla determinació d’allò que és cristià, ja que l’escàndol és el que

precisament empara el cristianisme contra tota especulació.⁵⁹³ Per tant, si la diferència entre l'ésser humà i Déu és “absoluta” no és perquè es tracti d’una “negació” –com així l’acaben interpretant els especulatius de la filosofia o la teologia estant–, és a dir, d’una *relació negativa* o de la *negació* d’una relació positiva amb l’etern (ja que això seria, en tot cas, la culpa, la qual roman encara en la immanència), sinó que la diferència és “absoluta” perquè és ensems “qualitativa”, perquè es tracta d’una “posició [*Position*]” (SKS 11, 209), és a dir, de l’*afirmació* d’una no-relació o de la *positiva no-relació* amb l’etern. Contràriament a la consideració especulativa del pecat, aquest no és en Kierkegaard un “negatiu” que pugui deduir-se del positiu o una “barrera temporal” d’un sentit innat de la veritat i el bé (reminiscència), sinó una falta *repetida* contra Déu, aquell estat de “no-veritat” o d’allunyament de la veritat de la subjectivitat que només qui és la Veritat pot arribar a mostrar i fer desaparèixer, i d’aquí “el significat decisiu de l’instant” en quant *marca* diferenciadora *entre* una veritat socràtica o religió de la immanència (A) i una veritat cristiana o religió de la

⁵⁹³ L’expressió “davant de Déu” és interpretada per George Pattison com un “concepte regulatiu” en el sentit kantian del terme, un concepte que no és constitutiu de l’experiència, però que determina, tanmateix, els límits del que hom pot pensar quan parla de Déu. Com veiem en el punt 1.1., els conceptes regulatius no solament demarcaven els límits del desconegut en un sentit negatiu, sinó que també tenien la “positiva utilitat”, en paraules de Kant, de servir com a aturall de l’abús metafísic o especulatiu que hom feia d’aquests conceptes. És en aquest sentit que Pattison escriu: “Clearly, then, to treat Kierkegaard’s concept of ‘before God’ as a regulative concept has important implications for how we understand Kierkegaardian faith. For it would mean that although believers are to understand their lives ‘as if’ lived ‘before God’ they are not obliged to make any claims as to the actual existence or non-existence of God. All (‘ALL!’) that is required is that they are committed to live their lives ‘as if’ lived before the face of a God who regards us each in our unique singularity as worthy of his uttermost attention and self-sacrificial love” (“‘Before God’ as a regulative concept”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997, p. 72). El principi fonamental d’aquesta interpretació de Pattison no sembla, doncs, gaire allunyada de la noció d’una “gramàtica” del pecat, tal com Wittgenstein l’entén, en la qual, com expressa Robert C. Roberts respecte del concepte de pecat de la segona part de *La malaltia per a la mort*, el que importa no és el comportament dels individus, sinó del *concepte*. Escriu aquest autor: “Anti-Climacus is here doing ‘the work of the philosopher’ in Wittgenstein’s sense –not building a theory or general theology or sin, but remarking on features of the concept that tend to get lost from view for one reason or another” (“The Grammar of Sin...”, op. cit., p. 144n.). Per veure fins a quin punt Kierkegaard comparteix aquestes nocions amb Kant i Wittgenstein, respectivament, em remeto al capítol següent: “El patètic comunicatiu”.

transcendència (B).⁵⁹⁴ En aquest punt, *La malaltia per a la mort* és prou explícita, precisament en el títol del tercer capítol de la segona part: “El pecat no és una negació sinó una posició”; sota el qual Anti-Climacus hi explica:

Això és el que sempre ha sostingut la Dogmàtica ortodoxa i, en general, l'ortodòxia, en rebutjar com a panteista tota definició del pecat que el reduís a quelcom simplement negatiu, com per exemple, la debilitat, la sensualitat, la finitud, la ignorància o altres coses paregudes [...] L'ortodòxia ha vist clarament que tot el cristianisme s'ensorrava quan es determinava el pecat d'una manera negativa. Per aquesta raó, l'ortodòxia posa l'accent en el fet que és necessària una revelació divina per ensenyar a l'home caigut el que és el pecat. Aquesta comunicació revelada és quelcom que ha de ser cregut, atès que es tracta d'un dogma. I ja s'entén, aquestes tres categories –la paradoxa, la fe i el dogma– constitueixen una aliança tan perfecta que es converteixen en el sosteniment i parapet més segurs contra tota saviesa pagana (SKS 11, 209).⁵⁹⁵

Com assenyala Kenneth Hamilton, “el cristianisme no es preocupa solament de transformar el si mateix, sinó també d'alterar el creient per tal de produir “una *nova creatura*”, un “nou naixement”.⁵⁹⁶ Climacus ho descriu des de la perspectiva experimental del seu “projecte de pensament”:

Quan el deixeble és la no-veritat (si no, retornem al socràtic), segueix essent home i, en rebre la condició i la veritat, no es transforma en aquell primer home que ja era: es fa un altre home, però no en sentit frívol, com si fos una altre de la mateixa qualitat que abans, sinó convertint-se en un home d'una altra qualitat, o si així podem anomenar-lo, en un home *nou*. Mentre era la no-veritat estava contínuament allunyant-se de la veritat; en l'instant de rebre la condició, el seu camí prengué la

⁵⁹⁴ Per a un estudi que explora les relacions entre la religió A i la religió B kierkegaardianes, vegeu Robert C. Roberts, “The Grammar of Sin...”, op. cit., pp. 135-160.

⁵⁹⁵ Com veurem en l'apartat següent, en què ens cenyirem al discurs del concepte de pecat en *El concepte d'angoixa*, “en el moment en què, per exemple, es parla del pecat com d'una malaltia, una anormalitat, un verí i una inharmonia, aleshores el concepte corresponent queda falsejat” (SKS 4, 323).

⁵⁹⁶ Kenneth Hamilton, “Kierkegaard on Sin”, *Scottish Journal of Theology*, vol. 17, 1964, p. 301.

direcció contrària, és a dir, se'n tornà. Anomenem a aquest canvi *conversió* (SKS 4, 227).

La “transformació paradoxal” que implica el cristianisme en l’existència no consisteix, doncs, en un canvi del subjecte dins del propi subjecte, de manera que la identitat en quedi preservada, sinó en un “canvi del subjecte mateix”.⁵⁹⁷ D’aquí la conclusió de Climacus del final de la *Postil·la* a les *Engrunes*:

La consciència del pecat, tanmateix, és un canvi del subjecte mateix, cosa que mostra que fora de l’individu ha de trobar-se el poder que li deixi clar que ha arribat a ser una persona distinta de la que era per haver arribat a existir, que s’ha tornat un pecador. Aquest poder és el déu en el temps (SKS 7, 531).

L’individu, per tant, és *incapaç* d’adquirir la consciència del pecat per si mateix. Per a això “necessita de Déu” (SKS 4, 251) i, a més a més, de Déu mateix. Mentre que totes les altres religions prometen la salvació, el cristianisme –emfasitza Kierkegaard– anuncia el perdó dels pecats a través del propi acte de redempció de Déu. És per això que és un escàndol (aquesta és la tesi d’Anti-Climacus en l’*Exercitació en el cristianisme*) i, especialment, un escàndol per a tot intel·lecte que es vol autosuficient. Tal com passava amb la fe, la consciència del pecat i el seu corresponent perdó no es poden entendre sinó en l’escandalós marc de la paradoxa del cristianisme.⁵⁹⁸ Escriu Anti-Climacus:

⁵⁹⁷ És interessant de considerar aquest “home nou” de Climacus com un home “altre”, en el sentit des del qual parlàvem també d’una filosofia, dialèctica o ètica “altra [*anden*]”. Pel que fa al concepte “altra/segona [*anden*]”, vegeu nota 325. En continuaré parlant en l’apartat següent.

⁵⁹⁸ Segons Pattison, “We cannot separate the recovery by human beings of the image of God from the action of God. The restoration of the image is a mark of the divine presence. Through God alone can God be known, as Brunner was to put it. The giver is –or would be necessarily present in the gift (“Before God’...”, op. cit., p. 76).

Aquesta definició del pecat com a posició conté també, en un altre sentit, completament distint, la possibilitat de l'escàndol, la paradoxa. Perquè la paradoxa és en realitat la conseqüència relativa a la doctrina de la redempció. En primer lloc el cristianisme es decideix a establir fermament la positivitat del pecat, de tal manera que mai no podrà comprendre'l la raó humana; i després, aquesta mateixa ensenyança cristiana s'encarrega alhora d'eliminar la posició al·ludida, d'una manera no menys inconcebible per a la raó humana (SKS 11, 212).

Com afegeix Anti-Climacus, “l'especulació, que no és amiga de les paradoxes, acostuma a rebaixar un xic de cadascun dels extrems anteriors i així deixa el camí més expedit per a les concessions”. Però el cristianisme “que és el primer descobridor de paradoxes” (SKS 11, 212), com *mostra* Climacus en el “projecte de pensament” de les *Engrunes*, es presenta aquí tan paradoxal com de costum, ja que, d'aquesta manera, “la paradoxa es fa encara més terrible, o més aviat la mateixa paradoxa té una duplicitat per mitjà de la qual apareix com l'absolut: “negativament, fent ressaltar la diferència absoluta del pecat, i positivament cercant de suprimir aquesta diferència en la igualtat absoluta” (SKS 4, 252).

La consciència del pecat i la fe són, doncs, les dues cares del *pathos* de la frontera existencial: l'*acceptació* o el *desafiament*, en la temporalitat, d'una relació amb l'etern que ens és constitutiva i, malgrat això, “absolutament” transcendent. Solament Déu pot alliberar i salvar l'ésser humà *de si mateix*, de l'estat de no-veritat i no-llibertat en què, segons Climacus, “s'ha empresonat a si mateix” (cf. SKS 4, 226). En aquest sentit, Déu revela el pecat *alhora que* en dóna la redempció, atès que en l'“instant” mateix de la revelació, això és, en l'instant en què l'home *es fa conscient* del fet *d'haver esdevingut altre* que si mateix, Déu *transforma* l'home, no en un altre

home, sinó en un home altre, és a dir, en un home *redimit*.⁵⁹⁹ Segons la interpretació d'Anti-Climacus de la primera part de l'*Exercitació en el cristianisme*, és en la mateixa sentència de Crist: “veniu a mi, tots els qui estigueu tribulats i afeixugats, que jo us alleujaré”⁶⁰⁰ que hom ja pot veure-hi els dos aspectes d'una mateixa revelació: la del pecat i la del seu perdó; perquè, com hauria d'anar a ell si no *reconec que en tinc necessitat com a pecador?* Anti-Climacus respon de manera senzilla i ben luterana:

Només la consciència del pecat pot empènyer-te –si se'm permet dir-ho d'aquesta manera (per l'altre cantó la força és la gràcia) a aquest horror. I en el mateix moment allò que és cristià es transmuta i és suavitat, gràcia, amor, misericòrdia [...] L'única porta d'accés al cristianisme és la consciència del pecat; i tot altre camí per a voler introduir-s'hi és crim de lesa majestat contra el cristianisme (SKS 12, 79-80).

Així, doncs, la invitació és invitació i proclamació del pecat alhora. La mateixa força és consciència de pecat i gràcia. En paraules de Kierkegaard en el segon dels *Discursos per a la comunió del divendres* pertanyent a *Discursos cristians*: “Així era la invitació: Veniu a mi, tots els qui treballeu i esteu afeixugats; i la invitació incloïa un requeriment: que l'invitat treballés, afeixugat, en la consciència del pecat” (SKS 10, 283). I és que, com recorda Climacus en la *Postil·la*, la consciència del pecat pertany definitivament a la consciència del perdó dels pecats. “El negatiu no és dóna

⁵⁹⁹ Climacus descriu aquest canvi com el “pas del no-ésser a l'ésser”, com un “nou naixement” a través de la “conversió” i el “penediment” (SKS 4, 230). En parlar dels tipus de revelació que implica el pecat, Ettore Rocca puntualitza que l'ésser humà esdevé *altre* en tant que assumeix “another structure, different from the one to which we can return transcendently, a structure that is the fruit of a revelation”; i afegeix: “There is a twofold revelation for a twofold becoming other. It is as if we change essence twice –twice becoming what we are not, twice what we cannot be. We do not become something possible, that is to say something in accordance with our conditions of possibility, but something impossible, something that is not in accordance with our conditions of possibility [...] Moreover, the revelation presupposes that it is something other that reveals the impossible to me, though not other in the form of the eternal, since this would still be a path of recollection, but other in the form of a concrete other, a concrete physical person, that person, the man-God, in whom the new eternity reveals itself” (“The Threefold Revelation of Sin”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, pp. 390; 392).

⁶⁰⁰ Mt 11, 28.

d'una vegada per totes i després ve el positiu, sinó que el positiu està contínuament en el negatiu, i el negatiu és la marca distintiva” (SKS 7, 476).⁶⁰¹

Precisament perquè està en pecat, l'ésser humà tot sol i per si mateix no pot enunciar el que és el pecat. Aquesta és l'ensenyança de la doctrina cristiana que, tot i prendre com a base la ignorància socràtica, traça definitivament “una infinita qualitativa diferència” respecte de tot discurs especulatiu. Allò que és cristià “ha de ser cregut [*det maa troes*]”, afirma Anti-Climacus, perquè “comprendre és l'actitud de l'ésser humà relativa a tot el que és humà; creure, en canvi, és l'única relació de l'ésser humà amb el diví” (SKS 11, 208). No es tracta doncs d'oposar-se sense més als grecs, als filòsofs o la visió pagana de la religió –car per esdevenir cristià, cal seguir, com hem vist, la “dieta socràtica” (SKS 11, 205)–, però sí d'oposar-se a la *confusió moderna* entre una visió grega i una de cristiana, a la dogmàtica *especulativa* que tan embrancats tenia els coetanis de Kierkegaard i que, com assenyala Haufniensis en la introducció de la seva “simple consideració d'orientació psicològica en direcció al problema del pecat original”, només porta a la blasfèmia o al sense sentit; a “confondre d'arrel dues ciències, o sia, l'ètica i la dogmàtica”, a aquella més que perillosa “reconciliació” entre el “logos dogmàtic” (Crist) i el “logos filosòfic” (la Lògica) (cf. SKS 4, 319-320).⁶⁰²

⁶⁰¹ L'instant, com escriu Jean Wahl, “sera le commencement du mal et il sera le commencement de la suppression du mal [...] L'instant de la grâce et l'instant de la faute s'impliquent l'un l'autre” (*Études Kierkegaardianes*, op. cit., p. 216).

⁶⁰² En el transcurs de la primera part de la introducció d'*El concepte d'angoixa*, Haufniensis observa, amb sospita, alguns dels resultats adquirits per la pretesa capacitat absoluta i medidora de la raó especulativa. Tot sembla haver estat comprès i considerat intel·ligentment en el sistema, però, en realitat, rere la seva majestuosa aparença s'hi amaga una gran estafa. Expressions com “adquisició il·legal [*ulovlig Erhvervelse*]”, “falsificació [*forfalskning*]” “a tot preu [*à tout prix*]”, “blasfèmia [*Blasphemie*]” i “càstig [*Straf*]” testimonien el joc brut que hi ha darrere de cada categoria gran sonant del sistema; i altres com “mascarada [*Masquerade*]”, “gastats acudits” [*afdankede Vittigheder*]”, “joc de paraules [*Ordspil*]”, “fabulosos follets [*eventyrlige Nisser*]”, “il·lusió [*Phantom*]” i “fugaces fantasmagories [*flygtige Gjøglespil*]”, el caràcter aparent i enganyós dels seus grans avenços (cf. SKS 4, 317-330).

3.5. O explicar o ignorar el pecat

En la introducció d'*El concepte d'angoixa*, Vigilius Haufniensis defensa l'objectiu i el mètode del seu llibre. D'una banda, l'objectiu és donar un tractament psicològic al concepte d'angoixa per tal d'obtenir una més bona entesa del dogma del pecat original: "El present escrit s'ha proposat de tractar el concepte d'angoixa psicològicament, de tal manera que es tingui *in mente* i davant dels ulls el dogma del pecat original" (SKS 4, 321). El mètode consisteix, d'altra banda, a fer una rigorosa distinció de les ciències, concretament de la psicologia i de la dogmàtica, la qual cosa es realitza mitjançant una irònica crítica a Hegel, pres aquí com a exemple d'allò que no és pot fer en l'estudi d'una matèria, a saber, embrollar-ho tot i no tenir en compte les fronteres i la capacitat de cadascuna de les ciències.⁶⁰³

Així, doncs, bo i distanciant-se dels pensadors especulatiu de l'època, que confonen la lògica amb la dogmàtica, Haufniensis assegura al lector que, en la seva investigació, no confondrà la psicologia amb la dogmàtica.⁶⁰⁴ L'autor partirà de la dogmàtica, la qual li donarà el problema com a pressupòsit inicial, però la manera de preguntar serà psicològica. Malgrat que especuli, l'autor d'*El concepte d'angoixa* "romandrà allunyat de l'especulació" (SKS 4, 314), car no estudiarà un tema des d'un

⁶⁰³ La principal tasca de Haufniensis és demarcar d'antuvi els límits de les diferents ciències respecte del concepte de pecat; una tasca filosòficament molt kantiana, però també lingüísticament força wittgensteiniana, en ser l'aclariment i la delimitació aquella *praxis* que el Wittgenstein del *Tractatus* designava per a la filosofia (cf. TLP 4.11-4.12). Amb referència a això, Niels Thulstrup afirma que, abans que res, *El concepte d'angoixa* és una contribució a l'aclariment conceptual (vegeu el cap. V de *Kierkegaards forhold til Hegel*, op. cit.).

⁶⁰⁴ Tampoc no ho farà Anti-Climacus amb *La malaltia per a la mort*, la qual és qualificada com a "exposició cristiano-psicològica [*christelig psykologisk Udvikling*]", el dogma del pecat de la qual només hi arriba com a límit [*blot komme som til Grændsen*]" (SKS 11, 115; 202).

discurs que no sigui l'apropiat, ans començarà la seva investigació justament *distingint* els àmbits que l'especulació intenta de reconciliar.⁶⁰⁵

De fet, no és gens irrellevant que Haufniensis parli del concepte de pecat en el context de la “distinció de les ciències”, car, com hem vist, tant Climacus com Anti-Climacus defineixen el pecat com “la marca distintiva” entre Déu i l'ésser humà i, per tant, com la diferència, per antonomàsia, entre la revelació cristiana i la filosofia especulativa.⁶⁰⁶ Escriu, de nou, Anti-Climacus:

En efecte, el concepte que assenjala la més radical diferència qualitativa entre el cristianisme i el paganisme és el del pecat, la doctrina del pecat. Per aquesta raó el cristianisme s'oposa amb tota lògica que ni el pagà ni l'ésser humà natural saben el que és el pecat. Sí, el cristianisme està suposant a crits que és necessària la revelació divina per a saber-lo. Per això no estem d'acord amb aquesta consideració superficial que dóna per suposat que és la doctrina de la reconciliació –o redempció– la que estableix la diferència qualitativa entre el paganisme i el cristianisme (SKS 11, 202).

El pecat és una de les realitats alterades per la general confusió moderna entre l'esfera abstracta de la lògica i l'esfera ètica de l'existència, la qual es relaciona alhora amb el religiós. Al llarg de la introducció d'*El concepte d'angoixa*, Haufniensis insisteix que no hi ha una única ciència per explicar la realitat, que la lògica no és l'únic criteri, per molt que Hegel s'hi entestés, i que la simple mirada al sistema pot revelar-nos la gran

⁶⁰⁵ En el capítol dedicat enterament a *El concepte d'angoixa*, Jon Stewart defensa que és el teòleg danès Adolph Peter Adler i la seva obra *Lliçons populars sobre la lògica objectiva de Hegel* el real objecte de la crítica de Haufniensis. Segons l'autor, i contràriament a les tesis anti-hegelianes de la tradició, Kierkegaard utilitzaria Hegel com una mena de cimbell o disfressa per a velar els vertaders objectius de la seva crítica: “*The Concept of Anxiety* can be seen as a second *Book on Adler* in the sense that it contains an extended polemic with Adler's Hegelianism and its application to problems of religion [...] But in *The Concept of Anxiety* Kierkegaard wanted to keep the target of his criticism more or less anonymous so that he could publish the work impunity” (*Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, op. cit., pp. 417-418).

⁶⁰⁶ Per a més detall, vegeu Darío González (“Sin, Absolute Difference”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, pp. 373-383), el qual apunta que “[the] idea of the infinite qualitative difference is in Kierkegaard the Christian category *par excellence*, that which Jean Wahl used to call ‘the category that is beyond every category’” (p. 374).

“pèrdua [Tab]” (SKS 4, 318 *et passim*) i la terrible “confusió [Confusion]” (ibídem, 321 *et passim*) que sofreixen molts aspectes de la realitat:

Es veu com d'il·lògics han de resultar els moviments en la lògica en ser el negatiu el mal; i com d'immorals, en l'ètica en ser el mal el negatiu. En la lògica és massa, en l'ètica massa poc; enlloc el just, per haver-ho de ser en ambdues (ídem).

Com hem vist en l'apartat anterior, la “categoria [Bestemmelsen]” que encapçala el pecat és el “davant de Déu [for Gud]” (SKS 11, 193), una realitat religiosa i no ètica, o millor dit, una realitat eticoreligiosa: “El pecat és una posició la positivitat de la qual consisteix en el fet de ser-ho *davant de Déu*” (SKS 11, 212). El pecat no és la transgressió d'una regla abstracta o d'un valor, sinó la lesió d'un *vinde personal* entre Déu i l'ésser humà que implica un horitzó de transcendència que no pot ser atès per cap ciència que es tanqui en banda en la immanència. Escriu ara Haufniensis:

El pecat es pressuposa a si mateix i ve al món de tal manera que, en quant és, és pressuposat. El pecat, doncs, entra com allò que és sobtat, és a dir, mitjançant el salt; però aquest salt posa endemés la qualitat (SKS 4, 338).

El pecat és fruit d'un fet contingent que prové de la mateixa llibertat de l'individu i que té com a resultat el rebuig del “davant de Déu [for Gud]” que és (SKS 11, 196 *et passim*).⁶⁰⁷ Un rebuig que no solament s'amaga rere totes les nostres faltes, sinó també rere totes les nostres virtuts i tota religió en la mesura en què també aquestes ens allunyen, en el seu optimisme i ànsies de salvació, de l'ésser obert que som. El contrari del pecat no és la virtut sinó la fe, aclareix Anti-Climacus en *La malaltia per a la mort*

⁶⁰⁷ Altre cop, el que està en qüestió no és Déu sinó nosaltres, o sia, l'acceptació o el rebuig de la nostra existència “relligada”. Per això, juntament amb la definició del si mateix com a “relació derivada” (SKS 11, 145), Anti-Climacus diu que el pecat és una “determinació o categoria de l'esperit” (SKS 11, 195).

(SKS 11, 196), car el pecador, incapaç de fer el bé aïlladament i amb les seves pròpies forces, només pot ser just i justificat per Déu en l'acceptació i confiança del seu perdó.⁶⁰⁸ Així, doncs, lluny de ser la transgressió d'una llei o l'eterna condemna d'una falta hereditària, Haufniensis presenta el pecat original com *una ruptura* en la relació liminar que l'ésser humà estableix amb Déu i que, com a possibilitat –i no necessitat–, s'arrela en l'acció lliure i responsable de l'individu:

Aquella narració [genesíaca sobre el primer pecat] és l'única concepció dialècticament conseqüent. Tot el seu mèrit es concentra pròpiament en la proposició: *el pecat va venir al món mitjançant un pecat* (SKS 4, 338).

A diferència de les explicacions especulatives que tant dogmàtics com metafísics pretenen donar del dogma del pecat original,⁶⁰⁹ el relat del Gènesi afirma la realitat del pecat, però sense fer-ne una necessitat lògica o una naturalesa innata de la creatura humana.

“El pecat no és, sinó que *s'esdevé*” –diu Haufniensis en contra del tot és i res s'esdevé de la lògica; cosa que vol dir que el pecat va venir, va entrar en el món, però que no hi era ni hi és, llevat que l'individu el faci emergir amb la seva llibertat. No podem explicar el pecat mitjançant una causa anterior o exterior al pecat mateix, perquè això seria negar-lo com a pecat i eximir-lo d'alguna manera. I, tanmateix, aquesta és la postura que adopten tots els discursos que descriuen el pecat per mitjà d'una “determinació quantitativa” (SKS 4, 337-338 *et passim*), és a dir, mitjançant una naturalesa corrompuda o una falta hereditària que s'estén a tota la humanitat a manera de

⁶⁰⁸ Cf. 1C 4, 3-4. La justificació per la fe posa de manifest el fracàs de la justificació per la llei i el fracàs de la justícia en les obres. El pecat no rau en la transgressió de la llei sinó en les promeses que hom es fa en transgredir-la.

⁶⁰⁹ Per a aprofundir en el diàleg que Haufniensis estableix amb les diferents doctrines del pecat original, vegeu Niels Thulstrup “Adam and Original sin” dins *Theological Concepts in Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana, op. cit., vol. 5, 1980, p. 122-156.

tara genètica. La perspectiva de l'herència és contrària a tot començament individual del pecat, perquè es tracta d'una perpetuació i continuació d'un destí respecte al qual no podem fer altra cosa que afligir-nos. Enfront d'això, Haufniensis explica que el pecat de l'ésser humà no és una tara genètica, sinó un acte que es repeteix cada vegada en cadascú de nosaltres; el pecat és fruit d'un salt qualitatiu de l'individu, no d'una naturalesa viciada que hom hagi de sanejar.⁶¹⁰ En aquest sentit, el discurs metafísic sorgiria del fet de veure en l'ésser humà una malaltia, una dissonància i un pecat que la saviesa havia d'eradicar. El remei era crear un món (suprasensible) i corregir, des d'allí, el vici de la humanitat. La saviesa i la filosofia estarien, doncs, cridades a perfeccionar allò que per si mateix és imperfecte i tindrien plena confiança i optimisme en excel·lir en la comesa.⁶¹¹

Però si el pecat no fos *una manera de ser* “davant Déu”, aleshores, pensa Haufniensis, no caldria parlar de pecat sinó de condemna i fatalitat. Cal, doncs, renunciar a tota resposta especulativa del pecat, perquè aquesta qüestió procedeix d'un acte i seria contradictori que hom li donés una resposta que no estigués ja implicada en aquest acte. Dir que el pecat és “vici” (SKS 4, 333) o “malaltia” (SKS 4, 323) de l'ésser humà és definir-lo en la seva “conseqüència”, pel seu símptoma (SKS 4, 333). Així és que l'únic que podem fer és pressuposar-lo i esbrinar, no per què l'individu peca, sinó per què és “capaç” de pecar.

⁶¹⁰ És clar que pel primer pecat –el d'Adam o bé el de qualsevol altre individu posterior– entra la pecaminositat en el món i aquesta sí que és una determinació quantitativa que pot afectar més o menys la llibertat de l'individu. Amb tot, es tracta tan sols d'un “més o menys” (SKS 4, 344) que com a tal no constituirà mai la qualitat del pecat. Escriu Haufniensis: “L'espècie té la seva història i en ella la pecaminositat contínuament progressa, segons les seves pròpies determinacions quantitatives; però la innocència sempre i solament es perd per mitjà del salt qualitatiu de l'individu [ved *Individets qualitative Spring*]” (SKS 4, 343-344). Les determinacions quantitatives són “com un trampolí pel salt” (SKS 4, 338n.) però no el poden explicar mai.

⁶¹¹ Hom pot trobar una lectura d'aquest tipus en Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle: Vox Clamantis in deserto* (París: J. Vrin, 1972), el qual afirma clarament que el pecat no rau en l'ésser sinó en el saber que pretén remeiar-lo.

Segons Haufniensis, la tradició ha malentès la importància de la llibertat i, en fer-ho, ha negat també la responsabilitat ètica del pecat.⁶¹² Per contra, una psicologia de l'angoixa com la que el pseudònim proposa ajudaria a il·luminar els menystinguts aspectes del fenomen del pecat i aclariria, per bé que sense explicar-lo, el tan blasmat dogma del pecat original. L'angoixa és justament la categoria que relaciona el pecat amb l'interès de l'existència i que refereix la possibilitat real del pecat amb la llibertat. Al cap i a la fi, l'angoixa no és una possibilitat entre d'altres, diu Haufniensis, sinó “la realitat de la llibertat en quant possibilitat de la possibilitat [*som Mulighed for Muligheden*]” (SKS 4, 348):

Però la possibilitat de la llibertat no és poder elegir el bé o el mal. Una poca-soltada com aquesta no prové ni de les Sagrades Escripures ni del pensament. La possibilitat és *poder* [*at Kunne*]. En un sistema lògic resulta ben fàcil dir que la possibilitat passa a ser realitat [*Virkelighed*]. En la realitat no és tan senzill i es necessita una categoria intermèdia [*Mellembestemmelse*]. Aquesta categoria intermèdia és l'angoixa, la qual està tan lluny d'explicar el salt qualitatiu com de justificar-lo èticament (SKS 4, 354).

L'angoixa és, en si mateixa, *la tensió entre el possible (pecaminositat) i el real (pecat)*, en la qual el possible *es fa* real. És per això que la psicologia de l'angoixa no pot ser fonamentada des d'un punt de vista lògic o metafísic, car aquest solament es preocupa de la necessitat i el resultat de la transició. Essent així, la proposta del pseudònim és la d'una “segona ètica [*anden Ethik*]” (SKS 4, 329; 330), una ètica en què la possibilitat estigui connotada en quant tasca i, per consegüent, en tant que possibilitat que l'individu ha de fer efectiva en el si de la seva llibertat. Aquesta és ni

⁶¹² Per a Haufniensis, la descoberta del pecat és inseparable de la llibertat i la responsabilitat humanes. Ronald M. Green suggereix que precisament aquesta entesa del pecat és la que es troba ja desenvolupada en *La religió dins dels límits de la sola raó* de Kant, especialment allí on Kant exposa la seva concepció sobre el “mal radical” de la voluntat humana. Per a més detall, vegeu Green, “The Limits of the Ethical in Kierkegaard’s The Concept of Anxiety and Kant’s Religion within the Limits of Reason alone” dins *IKC: The Concept of Anxiety*, op. cit., pp. 63-87.

més ni menys que la situació que traspua l'enigma d'una "llibertat travada [*hildet Frihed*] com la que el pseudònim descriu amb el concepte d'angoixa:

No hi hauria cap angoixa si el pecat hagués vingut al món per necessitat –la qual cosa és una contradicció. Ni tampoc la hi hauria si el pecat hagués entrat en el món mitjançant l'acte d'un abstracte *liberum arbitrium* –el qual no ha existit mai en el món, ni al principi ni després, car no és més que una absurditat de la ment. Pretendre explicar lògicament l'ingrés del pecat en el món és una estupidesa. I aquesta estupidesa només se'ls pot acudir a aquells que de manera ridícula es moren de ganes d'aconseguir una explicació (SKS 4, 354-355).

Així, doncs, l'angoixa és la "categoria" que permet a Haufniensis obrir "una nova ciència [*en ny Videnskab*]" (SKS 4, 328) en què tractar *legítimament* el pecat; una nova dimensió del pensament que tingui en compte allò que la depassa i estigui oberta al seu acolliment: una "*segona filosofia [secunda philosophia]*" –en paraules del pseudònim– l'essència de la qual sigui la transcendència i la repetició; de la mateixa manera que per a una "*πρωτη φιλοσοφια [primera filosofia]*" ho eren la immanència i la reminiscència (SKS 4, 328-329):

La nova ciència comença amb la dogmàtica, així com la ciència immanent comença amb la metafísica [...]. Amb la dogmàtica comença la ciència que, a diferència d'aquella ciència estrictament anomenada ideal, parteix de la realitat. Comença amb el real per tal superar-lo en la idealitat. No nega l'existència del pecat, al contrari, el pressuposa i l'explica pressuposant el pecat original (SKS 4, 326-328).

La primera filosofia resulta insuficient a l'hora de considerar la realitat del pecat, i això, perquè el pecat és fruit de la llibertat de l'individu i la seva reflexió apunta a l'actualització d'un marc d'essències necessàries i preestablertes, al mer *record* del "món de les idees" (reminiscència). Per contra, la reflexió de la segona –o "nova [*nyere*]"

filosofia, segons els termes de Constantin Constantius en *La repetició* (SKS 4, 25)–, apunta a la realitat mateixa, la qual ja no és vista com l'actualització necessària d'una essència sinó com la tasca que té l'individu de fer-se i esdevenir si mateix (repetició). Mentre que la “primera filosofia” mira sempre cap enrere, perquè en el passat troba tot allò que busca: un marc d'essències eternes i necessàries; la “segona filosofia” mira sempre cap endavant, perquè tota conquesta del passat se li revela com una possibilitat futura. És precisament en l'obra *La repetició* que Constantin Constantius distingeix la categoria de repetició d'allò que els grecs anomenaven reminiscència i la defineix de la manera següent:

La repetició i el record són el mateix moviment, però en sentits oposats; car allò que es recorda es repeteix retrocedint, mentre que la repetició pròpiament dita es recorda avançant. És per això que la repetició, si és que és aquesta possible, fa feliç l'home, mentre que el record el fa desgraciat; el fa feliç a condició, és clar, que es prengui temps per viure i no miri de trobar, tan bon punt ha nascut, un pretext per fugir de puntetes de la vida com si, per exemple, hagués oblidat alguna cosa (SKS 4, 9).⁶¹³

És per això que les concepcions de la primera i segona ètica difereixen d'allò més: l'una entén l'ètica com un afegitó per fer que l'ésser humà es comporti adequadament, com un ideal a seguir per ser feliços o poder tenir un lloc “a la dreta del

⁶¹³ Amb la categoria de “repetició”, Haufniensis es mostra crític amb el marc necessari de la metafísica i alhora aprofita l'avinentsa per a escarnir a qui més l'havia malentès: J. L. Heiberg. En la llarga nota explicativa de la introducció a *El concepte d'angoixa* (SKS 4, 324-327), el pseudònim recalca que la repetició pertany al reialme de la llibertat de l'individu i no al de la naturalesa –com Heiberg havia apuntat en la ressenya que féu del llibre (cf. SKS 15, 77). Tal com fa Constantin Constantius en les primeres pàgines del seu llibre, a saber, fer correspondre la distinció del “record” i de la “repetició” amb els paradigmes de pensament corresponents a l'antiguitat i la modernitat, respectivament, l'estudiós Niels Nymann Eriksen subratlla la importància de la categoria de la repetició en el desenvolupament del pensament filosòfic del segle XX, i al·ludeix exemples com la noció d'historicitat heideggeriana d'*Ésser i Temps* i la *Diferència i repetició* de Gilles Deleuze, en la darrera de la qual, com és sabut, Kierkegaard i Nietzsche “fit de la répétition non seulement une puissance propre du langage et de la pensée, un pathos et une pathologie supérieure, mais la catégorie fondamentale de la philosophie de l'avenir” (*Différence et Répétition*, París: Universitaires de France, 1968, p. 12). Per a més detall, vegeu Niels Nymann Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition*, op. cit., pp. 1-2).

Pare”); mentre que l'altra l'entén com l'exigència que té l'individu de fer-se càrrec de si mateix, de la seva llibertat, de les seves possibilitats existencials, i esdevenir allò que ja és.

Comtat i debatut, potser el “què” de les ètiques no és novament el motiu de llur divergència, sinó, més aviat, el “com”. De la mateixa manera que allò que oposava els dos estils de pensador no era el contingut de llur coneixement sinó la manera de conèixer. Essent així, la primera ètica emparentaria més amb el tarannà autoritari i absolut d'un pensador objectiu que fa de la prescripció una llei necessària (cf. SKS 4, 324). Com diu Haufniensis, si la repetició no està posada, l'ètica pren força de llei i es converteix en un “poder despòtic [*en bindende Magt*]” (cf. SKS 4, 324n.). I davant d'aquest l'individu no pot fer res més que resignar-se i assumir, com un heroi, la ineludible fatalitat.

Ara bé, aquest marc de fatalitat des del qual exerceixen tant la raó especulativa com la primera ètica no s'adiu en absolut amb l'existència humana. Aquesta és essencialment llibertat, possibilitat (i no solament necessitat) de forjar-se el propi destí. Per això, la segona ètica, en canvi, emparenta més amb el tarannà temorós i humil d'un pensador subjectiu que, lluny d'imposar una idealitat prèvia, penetra en la realitat concreta de l'individu i el crida a elegir lliurement el seu ésser. Davant d'aquesta crida l'individu no es pot quedar impassible, sinó que se sent, per contra, empès a realitzar, repetidament, la seva elecció. La primera ètica no pot donar compte del pecat, car és precisament allò que nega la seva pròpia pretensió: convertir l'individu a la seva idealitat. La realitat del pecat fa, doncs, impossible i artificiosa la seva voluntat i només li resta *fer-se'n conscient* i *donar espai* a la segona ètica. Una “nova ètica” que ja no es

vulgui tancada en si mateixa, sinó que romanguí oberta a tot allò que depassa els seus límits.⁶¹⁴

Així com la raó topa amb la paradoxa i en el seu xoc desitja la seva pròpia pèrdua,⁶¹⁵ així també l'ètica “encalla [*strander*]” en el penediment i en el fracàs de la seva pròpia exigència (SKS 4, 326). La tasca ètica es converteix així en una *contradicció ètica*, car l'exigència d'haver de forjar-se l'ésser és un ideal que l'ésser humà no pot complir. Això és el que el jutge Wilhelm no entenia, instal·lat com estava en l'esfera de l'ètica com a estadi absolut, la qual, elaborant-se en la més absoluta idealitat, encara encallava en la realitat del pecat. Malgrat tot, les dues “pèrdues” fan possible una “altra/segona [*anden*]” dimensió que parteix justament de la negativitat del límit i l'accepta com a condició. Així com el límit en l'existència, la pèrdua no és solament “el lloc” sinó el lloc en què la nova dimensió *té* precisament *lloc, es dóna, obre un espai, espai*.

La pèrdua de la raó possibilita, així, una “passió feliç” que està d'acord amb la paradoxa: la *fe* (SKS 4, 257); i la pèrdua de l'ètica, una ètica “altra [*anden*]” que dóna compte del pecat; la *segona ètica*: “La nova ètica pressuposa la dogmàtica i amb ella el pecat original; i gràcies a ella ja pot explicar el pecat de l'individu, al mateix temps que proposa la idealitat com a tasca” (SKS 4, 328).

Nogensmenys, el pecat continua essent un “límit [*Grændse*]” per a les ciències, una “categoria que se situa completament fora del seu abast [*udenfor dens Omfang*]” (SKS 4, 326) i amb la qual “encallen [*strander*]” (SKS 4, 328) i cauen en “contradicció [*Modsigelse*]” (SKS 4, 324) cada vegada que pretenen abolir-la o comprendre-la.

⁶¹⁴ Per a aprofundir en la diferència de les dues ètiques i en el pas de l'una a l'altra, vegeu Grøn, “La ética de la repetición”, *Enrahonar*, op. cit., p. 35-45.

⁶¹⁵ Vegeu el punt 2.4. “O raó o passió”.

En efecte, “el concepte de pecat no pertany pròpiament a cap ciència” (SKS 4, 329), car la psicologia només el tracta en quant “possibilitat real”, ocupant-se del problema de “com és possible que sorgeixi el pecat, però no del fet que sorgeixi” (ídem); l’ètica només el tracta en quant “manifestació, però no en el seu origen” (ídem); i finalment, la dogmàtica només el tracta en quant “possibilitat ideal” (SKS 4, 330), però no en la seva explicació.⁶¹⁶ L’únic que poden fer les diferents ciències és, doncs, aproximar-se al pecat fins allà on puguin, acceptar llur impotència i romandre obertes a tot allò que les depassa; ja que només així, recalca Haufniensis, podran tractar el pecat romanent fidels a l’àmbit de transcendència que demana:

Tota ciència radica o bé en una immanència lògica o en la immanència dins d’una transcendència, transcendència que aquella no pot explicar. El pecat és certament aquella transcendència, aquell *discrimen rerum* en què el pecat entra en l’individu en quant individu (SKS 4, 355).

La *simple* consideració que du a terme Haufniensis per mitjà del concepte d’angoixa *orienta*, així, *psicològicament en direcció al* problema dogmàtic del pecat original, però *no diu res* del pecat en quant realitat (SKS 4, 309).⁶¹⁷ De fet, és Haufniensis mateix qui deixa clar, de bon principi, que la manera de tractar el concepte de pecat serà fent-ne precisament silenci, o sia, “tàcita [*taust*]” (SKS 4, 321).⁶¹⁸ I això, perquè

⁶¹⁶ Per a una anàlisi de l’angoixa en el context de la distinció de les ciències, vegeu Darío González, “The Triptych in the Introduction of *The Concept of Anxiety*”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2001, pp. 15-42.

⁶¹⁷ Encara que les diferents traduccions consultades –l’anglesa, la francesa i la castellana– facin cas omís del mot “*paapegende [orientació]*” del subtítol de l’obra: “En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden [*una simple consideració d’orientació psicològica en direcció al problema del dogma del pecat original*]”, crec que és rellevant retre-li compte; car mostra a la wittgensteiniana que si la psicologia té importància en la consideració de Haufniensis és perquè “*orienta [paapeger]*” –com una fletxa– en direcció al pecat. Si Haufniensis fa ús de la psicologia és precisament en tant que hi té el paper d’*indicar* el pecat; principal objecte de discurs, però inefable en tant que tal.

⁶¹⁸ “*Taust*” (tàcit) és en danès l’adjectiu de “*Taushed*” (silenci).

el pecat no pot ser un objecte de discurs sinó que *se situa*, més aviat, allí on “l’individu parla com a individu a l’individu” (SKS 4, 323), és a dir, en aquella “apropiació interior” que vèiem més amunt en el diàleg del límit de l’humà i que ara és interpretada com el secret del mateix diàleg.⁶¹⁹ Escriu Haufniensis:

Per cert que en la nostra època l’afany d’assolir importància científica porta bojós als mateixos sacerdots, de tal manera que aquests s’han convertit en una espècie de professors de sagristia, entestats a seguir també la ciència i considerant que predicar està molt per dessota de la seva dignitat. Així no té res d’estrany que la predicació sigui vista per tothom com un art massa pobre. Tanmateix, la predicació és l’art més difícil de tots i el que Sòcrates realment elogiava: la capacitat del diàleg (SKS 4, 323).⁶²⁰

Lluny de poder-se tractar en el discurs de cap ciència, el pecat és “objecte de sermó [*Prædikenens Gjenstand*]”. Només el sermó pot pressuposar que l’altra persona experimenti l’ànim [*Stemning*]” que correspon al concepte de pecat, que és el de “la seriositat [*Alvoren*]” (SKS 4, 322-323).⁶²¹ Ara bé, *El concepte d’angoixa* no té la

⁶¹⁹ Vegeu nota 531.

⁶²⁰ Sembla interessant de recordar aquí alguns dels noms de l’anomenada “filosofia del diàleg” o “pensament dialògic” de la contemporaneïtat, ja que les seves idees insuflen de nou vigor els mots de Haufniensis. En aquest context, la distinció de Franz Rosenzweig entre el mètode de pensar desenvolupat per la filosofia vella i el mètode de parlar de la nova casa d’allò més amb el llenguatge de comunicació o de diàleg que suggereix Haufniensis. Explica Rosenzweig en *El nou pensament*: “La diferència entre pensament vell i nou, lògic i gramatical, no està en el to alt o baix, sinó a necessitar l’altre i, el que és el mateix, a prendre’s el temps seriosament: pensar significa aquí pensar per ningú i enraonar a ningú (si a algú li sembla millor, en lloc d’aquest ningú pot també posar tots, la famosa “generalitat”), però parlar significa parlar a algú; i aquest algú és sempre un algú concret i determinat, i no unes simples oïdes, com la generalitat, sinó també una boca” (F. Rosenzweig, “Das Neue Denken” en *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, vol. 3, Zweistromland, Reinhold i Annemarie Mayer (eds.), La Haia: Martinus Nijhoff, 1984 [1886] [*El nuevo pensamiento*, Madrid: Visor, 1989, pp. 62-63]).

⁶²¹ L’estat d’ànim que correspon al pecat no és solament alterat quan el filòsof intenta explicar el pecat científicament sinó també quan els capellans esdevenen “professors de sagristia” (SKS 4, p. 323). Essent difícil de trobar-li correspondència clara en una altra llengua, la paraula danesa *Stemning* pot traduir-se de diverses formes: “estat d’ànim”, “afinació”, “tarannà”, “tonalitat”, “temperament”, “ambient” o “atmosfera”. Haufniensis diu que l’estat d’ànim que correspon al pecat és la seriositat. Si bé el pseudònim no dona cap definició de la seriositat, ja que, segons ell mateix, “respecte dels conceptes existencials” sempre “denota bon tacte” el fet d’abstenir-se de donar-ne (SKS 4, 447), la

forma d'un sermó. L'oposició de Haufniensis a l'especulació no consisteix a substituir el llenguatge reflexiu de la filosofia per un de poeticoreligiós que parli directament a l'individu.⁶²² L'únic que fa Haufniensis és delimitar el discurs a la meditació sobre la noció de pecat des de la perspectiva de la psicologia de l'angoixa. I l'angoixa o la psicologia, al seu torn, no són, en absolut, la definitiva transposició del problema a un nou domini, ja que la psicologia només vol retornar-nos a la dogmàtica o bé a la discussió sobre la dogmàtica qüestió del pecat original.⁶²³

Per tant, si bé *El concepte d'angoixa* té una forma “directa” i, fins i tot, “doctrinària”, com així reconeix Climacus en els comentaris que en fa en la “llambregada per l'esforç contemporani de la literatura danesa” de la *Postil·la*, aquesta no pot estar al servei d'una explicació, sinó, més aviat, al servei d'una delimitació.⁶²⁴ El que fa Haufniensis en *El concepte d'angoixa* no és explicar el pecat, sinó establir el límit

seriositat es vincula amb les nocions de “personalitat”, “certesa” i “interioritat”, i aquestes, al seu torn, s'engloben sota la categoria més general de la “subjectivitat” (cf. ibídem, 450-451).

⁶²² Això és més aviat la intenció que alguns estudiosos projecten en Kierkegaard en quant “poeta del religiós”, el qual, com deia el danès de si mateix en la suposada confessió d'*El punt de vista*, emprava l'“engany” o la ficció de les obres estètiques a fi de conduir el lector cap a l'autèntic cristianisme (cf. SKS 16, 35). Com escriu Michael Strawser, tanmateix, “To say ‘S.K. was a religious writer’ or ‘S.K. was a Christian’ implies a result that Kierkegaard could never in good faith claim to have attained. (Does this not in part explain why Kierkegaard himself chose not to publish *The Point of View?*)” (*Both/And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification*, Nova York: Fordham University Press, 1997, p. 247, nota 16). Pel que fa al sentit i l'estatus del discurs kierkegaardí, vegeu el capítol següent.

⁶²³ Tant el subtítol de l'obra com el seu últim paràgraf confirmen la conveniència d'aquest retorn en ser el subtítol “una simple consideració d'orientació psicològica en direcció al problema dogmàtic del pecat original” i l'últim paràgraf com el que segueix: “Aquí, s'acaba aquesta investigació, precisament en el mateix punt on començava. Car l'angoixa passa a ser objecte de la dogmàtica tan aviat com la psicologia hagi acabat amb ella” (SKS 4, 461).

⁶²⁴ En l'apèndix intitulat “llambregada per l'esforç contemporani de la literatura danesa”, Climacus revisa breument cadascuna de les obres pseudònimes i comenta que *El concepte d'angoixa* és una obra que “difereix essencialment dels altres escrits pseudònims” en tenir “una forma directa i ser, fins i tot, en cert sentit, doctrinària [*docerende*]” (SKS 7, 245). En aquest context, alguns autors, com el primer traductor d'*El concepte de l'angoixa* a l'anglès, Walter Lowrie, han vist en *El concepte d'angoixa* una obra del puny i lletra de Søren Kierkegaard: “We need not therefore apply to this book S.K.'s emphatic admonition not to attribute to him anything that is said by his pseudonyms. This was his first completely serious book, and everything we find in it may safely be regarded as his own way of thinking” (“Translator Preface” dins S. Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Princeton: Princeton University Press, 1944, p. x). No obstant això, i malgrat les aparences, *El concepte d'angoixa* no sembla tenir la claredat d'exposició que demanaria una obra acadèmica, l'autor de la qual tracta sobretot d'ajudar el lector en la comprensió del tema que proposa. Contràriament, *El concepte d'angoixa* i amb ella, el seu autor, semblen enfosquir-lo, i en comptes d'aclarir i sistematitzar allò que el pecat i l'angoixa són, ambdós, obra i autor, versen repetidament sobre la seva ambigüitat, tot traçant, més aviat, el límit de tota comprensió.

de la possibilitat del seu discurs. La forma directa i el sentit doctrinari d'*El concepte d'angoixa* volen comunicar un coneixement, però resulta que aquest coneixement no és altra cosa que un total desconeixement. Així com passa amb el paradoxal "projecte de pensament" de les *Engrunes*, l'estudi psicològic de Haufniensis és també una apassionada demostració que el pecat original és un misteri que no es pot explicar i que, per tant, no pot ser objecte de discurs, sinó només de revelació. Escriu Haufniensis:

El pecat té el seu lloc determinat; o millor dit, no té lloc en absolut, i aquesta és precisament la seva determinació. Si se'l tracta en qualsevol altre lloc, aleshores resultarà indefectiblement "alterat [*altereret*]", ja que se l'enfoca des d'un angle de reflexió inessencial. D'aquesta manera, quedarà alterat el seu concepte, i al mateix temps aquell estat d'ànim [*Stemming*] que autènticament correspon al concepte exacte, de manera que es perdi la continuïtat de l'estat d'ànim autèntic, i doni lloc a les fugaces fantasmagories dels estats d'ànim falsos (cf. SKS 4, 322).

Com afegeix el pseudònim a tall de nota, també la ciència, tan plenament com la poesia i l'art, pressuposa un estat d'ànim en el que la produeix i en el que la rep; de tal manera que una falta de modulació adequada causa efectes no menys pertorbadors que una altra falta en l'evolució del pensament. Abans de poder-se tractar en el discurs de cap ciència, el pecat requereix una certa predisposició en l'autor i el lector, aquella "afinació [*Stemming*]" (SKS 4, 469) que, segons Nicolaus Notabene, havia de tenir el pròleg de tot llibre, fins tot els seus que, malgrat no prologar-ne cap, sortien a la llum com a llibre el mateix dia que *El concepte d'angoixa*.⁶²⁵

⁶²⁵ Sobtadament, i contràriament als seus designis, Kierkegaard decideix signar *El concepte d'angoixa* sota pseudònim i escriure un pròleg alternatiu conforme a la nova autoria. L'existència d'un pròleg sense llibre i la necessitat de publicar altres escrits dóna a Kierkegaard la idea de compondre una nova obra: *Pròlegs* i, amb ella, un nou pseudònim: Nicolaus Notabene.

No obstant això, el que sorprèn i resulta “còmic”, kierkegaardianament parlant,⁶²⁶ al lector d’*El concepte d’angoixa* no és el requeriment d’un estat d’ànim i modulació adequats per al “concepte exacte” de pecat, sinó el fet que aquest requeriment sigui bandejat per l’autor just en l’instant de requerir-lo. I és que el fet que el pecat sigui *atopos* i que demani un estat d’ànim específic no sembla importunar gaire al nostre pseudònim, el qual no només segueix especulant sobre el pecat sinó que, fins i tot, en parla de manera “directa” i “doctrinària”; tal com feia un confrare seu, Johannes Climacus, la paradoxa del pensament del qual no obstava perquè continués paradoxalment pensant en la paradoxa. Per què? Perquè tal com passa amb Climacus i les *Engrunes*, si Haufniensis especula sobre el pecat no és per a comprendre’l –com així pretenen els especulatiu– sinó per a comprendre que no pot ser comprès i, per tant, per a mantenir-ne el misteri.

Si bé *El concepte d’angoixa* va fer “un petit favor als ulls dels professors auxiliars [*docents*]”, aquest és vist, segons Climacus, com un “malentès” que té com a compensació la publicació del llibre lleuger i alegre de Nicolaus Notabene (SKS 7, 245). Però, aleshores, com cal entendre els qualificatius “directe” i “doctrinari” que el Climacus de la *Postil·la* escriu amb referència a *El concepte d’angoixa*? Deixem que sigui Haufniensis qui respongui amb una de les seves il·luminadores metàfores:

Pròlegs és un llibre de sàtira. Notabene té prohibit, per la seva muller, escriure llibres, però aconsegueix saltar-se la prohibició escrivint únicament pròlegs de llibres. El caràcter còmic d’aquesta obra és rellevant, ja que fa que *El concepte d’angoixa* no vagi acompanyat d’un discurs edificant, tal com passa amb la resta d’obres pseudònimes, sinó d’un llibre “lleuger i alegre” que n’equilibra la suposada seriositat.

⁶²⁶ Com suggereixen en diverses ocasions els pseudònims, allò que és còmic consta sempre d’una “contradicció” (SKS 7, 88, 322 *et passim*) que consisteix generalment a fer el contrari del que hom diu o diu comprendre. Escriu Anti-Climacus en relació amb el concepte de justícia, per exemple: “el que resulta infinitament còmic és que un home posi l’accent i ens digui què és el que és just –mostrant així que ho ha comprès– i en el moment d’actuar ens surti cometent tota classe d’injustícies –amb la qual cosa demostra que no ha comprès en absolut (SKS 11, 204).

Pel que fa a la meua humil persona, confesso amb tota sinceritat que sóc com a escriptor un rei sense regne, però també amb temor i molt tremolor un escriptor sense pretensions. És per aquest motiu que si a una noble enveja o a una gelosa crítica els sembla excessiu el fet de tenir un nom llatí, aleshores adoptaré de grat el nom de Jordi Rovira. Car no desitjaria altra cosa que se'm tractés com un profà, que especula, sí, però que, tot i amb això, roman allunyat de l'especulació (SKS 4, 313-314).

No crec que això sigui una expressió de falsa modèstia del pseudònim, sinó un avís al lector per informar-lo prèviament d'allò amb què se les haurà haver; no fos cas que es trobés amb el desengany de no adquirir aquella veritat triomfant i absoluta que tant prometen els pensadors sistemàtics de l'acadèmia. Així, doncs, i abans d'introduir el tema de la seva consideració, el que fa Haufniensis posar les cartes damunt la taula i dir, sense asos a la màniga, quina serà la forma del discurs i com aquesta anirà íntimament lligada amb el seu contingut. Segons la citació, Haufniensis discorsejarà a la manera d'un "rei sense regne [*Konge uden Land*]", és a dir, com un autor sense autoritat i, per tant, com un escriptor que, en no ser propietari exclusiu del sentit de l'obra, n'esdevé instrument perquè aquest es manifesti.⁶²⁷ D'aquesta manera, l'autor no imposarà la seva veritat, ans mourà el lector perquè la trobi per si mateix i se l'apropriï. Seguint amb la metàfora, diríem que cada lector esdevindrà coronat en la mesura en què s'apropriarà el sentit de l'obra, tot i que no podrà coronar-se d'una vegada per totes sinó que haurà de fer de la seva existència, per contra, una repetida coronació. En conseqüència, ni l'autor ni el lector no podran assaborir el poder de la corona, puix que només *es disposaran* per a rebre'l. D'aquí, novament, la rellevància del lloc que és, en realitat, un no-lloc i del requeriment de l'"estat d'ànim" que correspon "autènticament al concepte exacte" de pecat.

⁶²⁷ Tal com hem vist que feia Kierkegaard respecte de la seva obra com a escriptor (vegeu el punt 2.2), Haufniensis *no se serveix* del sentit sinó que es posa, més aviat, "al servei" del sentit de l'obra.

El sentit que proposa Haufniensis en la seva obra no és susceptible de possessió, no és un coneixement que pugui ser manipulat pel pensador en la lògica dels seus sil·logismes, sinó una significació que implica l'existència mateixa del pensador. El pecat no pot ser "objecte de discurs", ja que lluny de ser quelcom distant i aliè al pensador, n'és la seva determinació existencial, la possibilitat òntica del seu ésser. Escriu Climacus: "el pecat no és una ensenyança o una doctrina per a pensadors, si així fos, tot quedaria en no-res. És una categoria de l'existència i simplement no pot ser pensada (SKS 7, 532). Per això no en pot ser mai una veritat especulativa de la qual en romangui distant, sinó una veritat *per a* ell, una veritat "subjectiva" que l'*afecta* totalment. L'important aquí, igual que vèiem el context de la veritat de l'existència, no és conèixer el pecat, sinó *reconèixer-lo* i *apropiar-se'l* personalment.

Molt diferent és, en canvi, el tarannà autoritari que presenten els acadèmics respecte de les seves obres. Ells pretenen ser "reis" amb la més gran i pesant "corona", propietaris exclusius del sentit i excel·lents mestres a l'hora de transmetre'l. Les seves obres no són lloc d'obertura sinó de tancament, de sistematització d'un sentit ja comprès i presentat a la manera de les ciències, o sia, mitjançant una lògica deductiva de primers principis. I davant d'aquestes obres el lector no se sent empès a res, tan sols a oblidar-se de si mateix i subjugar-se a l'encanteri de l'objectivitat de les veritats transmeses.⁶²⁸

Així doncs, malgrat que especuli, l'especulació de Haufniensis no gaudirà ni de la pompa ni de la certesa típiques de les obres dels pensadors sistemàtics, i encara menys dels seus resultats: "Prefereixo que se'm tingui per un embotellador de

⁶²⁸ Aquesta és la imatge que, segons Haufniensis, presenten tots els grans sistemes filosòfics de la modernitat, especialment el de Hegel qui, amb les seves ànsies de totalitat, porta la filosofia sistemàtica a la màxima expressió.

cerveses, un taverner, o qualsevol altre profà que va amunt i avall especulant, sense desitjar que el seu resultat especulatiu sigui vist com a especulació” (Pap. V B 72).⁶²⁹

Essent així, l’especulació de Haufniensis dista molt de ser un tractat científic que brindi al lector la possibilitat de contemplar tot un ventall de veritats. La seva, és una especulació que s’emparenta més amb un discurs poètic (llegiu *poiesis*) que, en ser conscient de la incapacitat d’expressar el pecat, crea les condicions necessàries perquè aquest es manifesti en l’existència del lector. Amb tot, hom no haurà dit res, però el discurs haurà apuntat vers alguna cosa i el lector s’haurà vist amb la necessitat de pronunciar-s’hi. I és que el contingut d’*El concepte d’angoixa* no s’adiu en absolut amb la forma doctrinària de l’acadèmia. Aquesta –més pròpia dels pensadors sistemàtics– hauria de portar a claredats i a resultats, i *El concepte d’angoixa* no pot ni expressar el tema vers el qual apunta: Haufniensis té l’objectiu d’aclarir el significat de l’angoixa, aquest aclariment apunta directament a la dogmàtica en la mesura en què l’angoixa és condició de possibilitat del pecat i, tanmateix, la discussió sobre la realitat del pecat cau enterament fora del seu estudi.

És, no casualment, en el “pròleg” al *El concepte d’angoixa*, que l’autor sent la necessitat d’oposar-se a la moda del seu temps –que és l’estil del pensador sistemàtic– i proposa l’obsoleta i “excèntrica” imatge d’un pensador que, en no tenir la menor presumpció d’haver dit amb tot la paraula final o de beneir amb el seu llibre totes les generacions de la Terra (cf. SKS 4, 313),⁶³⁰ és “temorós”⁶³¹ i conscient de l’àmbit de

⁶²⁹ Esborrany del pròleg d’*El concepte d’angoixa*. Vegeu també: SKS 4, 313-314.

⁶³⁰ Haufniensis escarneix així la pompositat i pedanteria del pensador sistemàtic de la seva època qui, lluny d’escriure “en silenci i solitud”, fa sonar “tambors i trompetes” per cadascuna de les seves frases. Vegeu SKS 24, 192 [NB22:161].

⁶³¹ Entenent aquest “temorós” en el sentit bíblic del terme (1C 2, 1-5 / Ps 111:10), o sigui, com un temor que no té res a veure amb la reacció de por sinó amb el sentiment de reverència i respecte vers el misteri. Aquest temor s’associa amb l’amor reverencial a Jahvé i és principi de saviesa. Vegeu SKS 18, 210 [JJ: 218]; SKS 23, 15 [NB15:12]; i SKS 11, 211, en què Kierkegaard relaciona el temor o culte a Déu amb la ignorància socràtica.

l'absurd i l'irreductible que hi ha en la realitat; àmbit sempre oblidat, o millor dit, eludit i eliminat, a consciència, per tots aquells amants del sistema. Abans de poder-nos obrir al misteri, hi ha d'haver misteri –sembla dir-nos *sotto voce* el vigilant copenhaguès–, i això és el que *fa* precisament el pseudònim en *El concepte d'angoixa: vetllar pel misteri* i no deixar que l'especulació del seu temps l'assumeixi (*aufheben*).⁶³² “La distinció socràtica entre allò que se sap i allò que no se sap” de l'epígraf de l'obra esdevé, així, molt més que una mera “estima” per les *distincions* del passat (cf. SKS 4, 310), puix que és condició necessària perquè el pecat continuï essent allò que és: un misteri revelat.⁶³³

Amb la pretensió d'“explicar-ho tot à tout prix” (SKS 4, 328), el discurs sistemàtic amaga i elimina el misteri. Per contra, l'especulació de Haufniensis “distingeix entre allò que sap i allò que no sap”, dit altrament, sap que no pot explicar el pecat i que ha d'aconcentrar-se amb el fet de “pressuposar-lo” en el si d'una “simple” consideració psicològica sobre la seva condició de possibilitat. Tanmateix, el fet que Haufniensis es mantingui en el domini de l'angoixa fa que el lector descobreixi el pecat “com a límit [*som Grændse*]” i en prengui consciència en el lloc que més escau: en l'“estat d'ànim que autènticament correspon al seu concepte exacte”, o sia, en la

⁶³² Com diu Kierkegaard de la seva pseudonímia, la tasca de vigilància de “Vigilius Haufniensis” és “essencial” i no merament retòrica en l'obra d'*El concepte d'angoixa* (cf. SKS 7, 569-570). Kierkegaard ho emfatitza en aquests termes: “A algunes persones els pot molestar l'esbós sobre un observador en *El concepte d'angoixa*. Això no obstant, pertany allí i és com una marca distintiva en l'obra. Per sobre de tot, jo sempre he tingut una relació poètica amb les meves obres i per tant sóc pseudònim. Al mateix temps que el llibre desenvolupa un tema es delinea la individualitat que li correspon. Vigilius Hauf. en delinea vàries; però també jo he fet un esbós d'ell en el llibre” (SKS 18, 213 [JJ:227]). Per a aprofundir en el significat del pseudònim i en la relació que estableix amb la resta de la pseudonímia, vegeu Johannes Møllehave, “Vigilius Haufniensis –og Kierkegaard (Begrebet Angest)” dins *Kierkegaard pseudonymitet*, Birgit Bertung, et. al. (eds.), Copenhaguen: C.A. Reitzels Forlag, 1993, p. 105-115.

⁶³³ Roger Poole es pregunta si no serà el *motto* d'*El concepte d'angoixa*, sobre la distinció socràtica entre allò que se sap i allò que no se sap, l'argument filosòfic de tota l'obra (“‘Dizziness, Falling ... Oh (dear)!...’ Reading *Begrebet Angest* for the very first Time”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2001, p. 208). Jo afegiria: i no en serà el *motto* la raó de la pseudonímia? És clar que la pseudonímia i la comunicació indirecta, característiques del pensament kierkegaardian, són fruit de motius diversos, però semblen medis indispensables a l'hora d'entendre la filosofia –i també l'existència– com una recerca de sentit, més que possessió. Vegeu el capítol següent.

seriositat i apropiació interior de l'existència (cf. SKS 4, 322-323). Escriu Anti-Climacus:

La seriositat del pecat consisteix en la seva realitat en l'individu, sigui qui sigui, tu o jo. La perspectiva especulativa cau molt lluny de l'individu i per això no té res d'estrany que l'especulació parli tan a a la lleugera del pecat. La dialèctica del pecat segueix camins diametralment oposats als de l'especulació (SKS 11, 231).

El concepte d'angoixa té, així, el “directe” i “doctrinari” sentit de comunicar al lector un saber, però resulta que aquest saber és el saber socràtic del “saber que no se sap” i, per tant, un buit en el discurs que només podrà ser cobert per l'existència de cada individu. És aquí on trobem el punt convergent entre el caràcter directe i indirecte de l'obra: just en el fet que *El concepte d'angoixa* “orienti psicològicament” el lector “en direcció a” el pecat, i el disposi, així, per al salt.⁶³⁴ El discurs de Haufniensis és previ a tota resposta existencial, però resulta l’“ocasió [Anledning]” perquè la resposta *tingui lloc*, justament, en el *no-lloc* del discurs de Haufniensis. Com afegeix Climacus al comentari que, ratlles més amunt, feia de l'obra:

Tal vegada l'autor pensés que havia arribat un punt en el qual una comunicació de saber podria ser necessària abans que la transició al profund interior fos possible. La darrera tasca pertany a algú que se suposa que posseeix saber i que ja no necessita merament saber alguna cosa sinó també ésser influït (SKS 7, 245).

⁶³⁴ El coneixement del pecat com a límit és un no-saber que, com veurem en el següent capítol, obre de nou el caràcter indirecte de la “comunicació de possibilitat” de l'ètic, car el límit amb el qual topa el discurs és una possibilitat oberta a la constant realització. Per tant, tot i no ser per si mateixa *edificant*, sinó, tot el contrari, *didàctica*, *El concepte d'angoixa* és una obra que també acaba “situant correctament” l'individu, en “orientar”-lo i “preparar”-lo cap a l’“estat d'ànim [Stemning]” que correspon el concepte exacte de pecat, a saber, la pròpia consciència del pecat.

La distinció socràtica del *motto* i la paral·lela “distinció de les ciències” de la introducció de Haufniensis esdevenen, així, l’argument filosòfic de l’obra. I és que si alguna cosa ens “ensenya [*docerer*]” *El concepte d’angoixa* és que el pecat “no es pot explicar” i que, lluny de pretendre’l superar en el si del desinterès del pensament, el que cal és assumir-lo en el si de l’*interès* de l’existència: “Sens dubte, el pecat ha de ser superat, però no com allò a què el pensament no pot donar vida, sinó com allò que existeix i que, com a tal, afecta a cadascú” (SKS 4, 322).⁶³⁵ És més, la sola pretensió d’explicar el pecat és, per a Haufniensis, el primer signe de pecaminositat. En comptes d’encarar-se amb el pecat, el pensador sistemàtic tendeix a distreure’s en la mesura en què n’elabora teories i perd, així, l’única condició que el podria ajudar a superar-lo, a saber, la consciència de ser, ell mateix, pecador. Escriu Anti-Climacus:

Cap ésser humà, cap ésser humà tot sol i per si mateix és capaç d’enunciar el que és el pecat, precisament perquè està en pecat. Tots els seus discursos tocant al pecat no són en el fons més que mers pal·liatius del pecat i meres disculpes, o el que és encara pitjor, atenuacions culpables. Per això el cristianisme comença de manera ben distinta, declarant la necessitat d’una revelació divina que esclareixi a l’ésser humà el que és el pecat, a saber, que el pecat no consisteix en el fet que l’ésser humà no hagi comprès el que és just, sinó que no vulgui comprendre-ho ni vulgui complir-ho (SKS 11, 207).

Per això també, i en comptes d’explicar el pecat com fan “els amants del sistema” (SKS 4, 103), Haufniensis comença *desvetllant* en el lector *l’angoixa* de ser-ne precisament ignorant o de comprendre que realment no pot ser comprès.⁶³⁶ La “seriositat” reclamada

⁶³⁵ Vegeu també SKS 18, 205 [JJ:205]; SKS 12, 79.

⁶³⁶ Segons Constantin Constantius “quan un observador té bona cura de la seva tasca, és susceptible de comparació amb un espia en servei especial; i és que l’art de l’observador és desvetllar allò que s’amaga” (SKS 4, 12).

per Haufniensis és, doncs, acadèmica sinó ètica.⁶³⁷ Contràriament a la lectura tradicional que veu en *El concepte d'angoixa* una obra seriosa i explicativa del pecat, la “seriositat” d'*El concepte d'angoixa* rau a prendre consciència del fet mateix de ser pecador. Com escriu Haufniensis, “la seriositat és la intrèpida resistència al pecat [...] El que exigeix el concepte de pecat és que sigui realment superat” (SKS 4, 322-323), no pas entès. Tot parlar o dir entorn del pecat ha d'estar, doncs, encaminat a vèncer el pecat, no pas a condemnar-lo, com fa la primera ètica. I d'aquí la necessitat d'una ètica “altra” o “segona”.

Com el subtítol de l'obra indica, *El concepte d'angoixa* és “una simple consideració d'orientació psicològica en direcció al problema dogmàtic del pecat original” (SKS 4, 309),⁶³⁸ però que no en fa discurs ni n'esdevé el tractat definitiu de l'època (cf. SKS 4, 313).⁶³⁹ Sobre el pecat no hi ha res a dir, o millor dit –com veurem més extensament en el següent i darrer capítol–, el que cal és *dir que no hi ha res a dir*.

⁶³⁷ Així ho veu també Gordon D. Marino (“Anxiety in *The Concept of Anxiety*” dins *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, op. cit., pp. 308-328) qui suggereix que la seriositat de Haufniensis “is devoted to the task of enhancing our receptiveness to the idea that we are sinners” (pp. 312-313). També Lee Barrett (“Kierkegaard’s ‘Anxiety’ and the Augustinian Doctrine of Original Sin” dins *IKC: The Concept of Anxiety*, op. cit., pp. 35-61), qui comenta que en la discussió de les diferents explicacions del pecat d'*El concepte d'angoixa*, “the problem is not the inadequacy of the particular theories presented in the textbooks, but the folly of trying to glean understanding from any theory at all, for the theories cannot help the individual [...] detect the springs of sin in his own soul” (pp. 52-53). Com escriu Haufniensis, “la seriositat és la intrèpida resistència al pecat [...] El que exigeix el concepte de pecat és que sigui realment superat” (SKS 4, 322-323), no pas entès. Tot parlar o dir entorn del pecat ha d'estar, doncs, encaminat a vèncer el pecat, no a condemnar-lo, com fa la primera ètica. La necessitat d'una ètica “altra” o “segona” es fa, així, realment patent.

⁶³⁸ Èmfasi meu.

⁶³⁹ Roger Poole defensa la tesi que *El concepte d'angoixa* té l'aparença d'un tractat acadèmic que versa sobre l'angoixa i el pecat, però que en realitat no és altra cosa que una paròdia dels llibres de text, la qual provoca en el lector l'angoixa d'allò de què no pot discursejar. Vegeu Poole, R. *Kierkegaard: The Indirect Communication*, op. cit., pp. 83-107. També l'article “‘Dizziness, Falling ...’” op. cit.

CAPÍTOL 4. El patètic comunicatiu: el silenci

*Jeg vil ei klinge med i Melodien,
Men skurre som en selsom Dissonans*

Adam Oehlenschläger

*Whereof we cannot speak,
thereof we have just
contradicted ourselves*

Graham Priest

4.1. O dir o actuar en el discurs

El discurs no té límits sinó que és essencialment *liminar*. Aquest és el canvi de paradigma que, paral·lelament a l'àmbit de l'existència, adopta Kierkegaard en l'àmbit discursiu.

Una vegada el límit s'ha fet ontològic, la pròpia "carn" de l'ésser humà, aquest ja no es pot descriure o traçar des de la neutralitat d'un subjecte que coneix, puix que ara el límit és allò que descriu i traça el coneixement mateix. Per tant, i a diferència de la *hybris* del criticisme kantià que el demarca o de la pretensió hegeliana que el mira de superar mitjançant el moviment especulatiu del pensament, el pensament kierkegaardia hi topa frontalment i humilment hi para esment en el discurs. Kierkegaard ja no discurseja *del* o *sobre* el límit sinó que fa del límit el *pathos* del seu discurs, la tensió i contradicció que *pateix* el llenguatge en xocar contra allò que no pot expressar i de què, tanmateix, ha de donar compte a través de la seva pròpia negativitat.

Així com passa en el pensament, el límit deixa de ser un “objecte de discurs” per passar a ser allò contra el qual el discurs *topa*, allò amb què *es troba* el llenguatge en el propi curs del seu discórrer (dis-curs), en el si de la lògica del seu encadenament racional. Com a xoc i confrontació, per tant, el discurs sofreix una *interrupció*, una *suspensió* i una *ferida* del sentit que, com veurem, pren la forma d’un silenci en la paraula mateixa. És la “ruptura en la immanència” de què parlava Haufniensis respecte del pecat⁶⁴⁰ i que ara *té lloc en el llenguatge* com l’estranyament que *travessa* el mot en voler dir allò que no pot ser dit.

El discurs kierkegaardia és, així, un discurs *pato-lògic*, el discurs del “patiment [*Lidenskab*]” del logos, en què el logos no es limita ni se supera a si mateix, sinó que, més aviat, *pateix* i *passa per* la *passió* de confrontar-se amb el seu propi límit, fins a acabar-hi *crucificat*, *morint*, com dèiem més amunt de la raó, amb la creu –ara de l’*absurd*– posada.⁶⁴¹ Allò que el discurs no pot comunicar o que es comunica com a *cesura*, en el sentit de la *pausa o separació* entre les frases musicals o de la pausa i separació mètrica entre els dos hemistiquis d’un vers, és un silenci que no esta mancat de discurs sinó que *ressona* en el discurs mateix, en una paraula que *no calla*, però que, en canvi, *fa* realment *silenci*.⁶⁴²

⁶⁴⁰ Vegeu p. 317.

⁶⁴¹ Vegeu pp. 235-237.

⁶⁴² A diferència del silenci mancat de paraula, com a negació i absència del so del pensament, el discurs kierkegaardia remet a un silenci *actiu* que, si bé no és plenitud de paraula i, per tant, expressió de l’indicible, sí és expressió d’una paraula que, lluny de ser limitada, és *liminar*, és a dir, *frontera del que no es pot dir* i, per tant, *lloc positiu i constitutiu* de la paraula *des d’on* relacionar-se amb l’indicible. En aquest sentit, cal destacar que la concepció dialèctica entre el silenci i la paraula de Kierkegaard obre una “escriptura” o “retòrica del silenci” que s’insereix plenament en la reflexió d’una “estètica del silenci” contemporània com de la que parla Amparo Amorós en *La palabra del silencio (la función del silencio en la poesía española a partir de 1969)* (Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1991). També: Connie Ho-Yee Kwong en *Du Langage au silence. L’évolution de la critique littéraire en France au XXIème siècle* (París: L’Harmattan, 2011).

Com diu Nancy, aquesta vegada i no casualment en l'assaig *Càlcul del poeta*, “el curs del sentit ha d'interrompre's per tal que *tingui lloc* el sentit”,⁶⁴³ justament perquè allò que no té sentit, o que és –per dir-ho amb Wittgenstein– una “insensatesa”, *pugui ser mostrat* en el seu pas fronterer, entès aquí com la versió “lingüística” (dir-no dir, sentit-sense sentit, paraula-silenci) d'entre les moltes que ja hem vist i és la síntesi humana (ànima-cos, infinitud-finitud, eternitat-temps, etc.).

Perquè, *com dir* l'“absolutament altre”? Com dir allò que no només suposa la *separació*, sinó, alhora també, l'*asimetria* en tant que relació que no ve a salvar cap separació, sinó, per contra, a confirmar-la? Com, ni tan sols, preferir-ne el primer mot? O és que no hem de fer-ho, i el que cal es renunciar a tot discurs sobre l'absolut, abraçar aquella silent intuïció o “im-mediatessa” de què parlen paradoxalment tots els místics i aprehendre l'absolut fora de tot llenguatge? “Fora del món”, com diu Wittgenstein?

Amb aquesta inquietud i preocupació sobre com es pot parlar del que és el propi límit del llenguatge, Kierkegaard sembla anticipar el gir lingüístic de la filosofia i dictar ja algunes de les proposicions que, anys més tard, introduiria Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*.⁶⁴⁴ I és que l'interès kierkegaardian no rau tant en el “què” com en el “com” de la filosofia, és a dir, en la *forma* que ha d'adoptar la filosofia en confrontar-se amb el seu propi límit, no solament en el sentit “artístic” de

⁶⁴³ *Des lieux divins: Suivi de Calcul du poète*, Mauvezin: Trans-Europe-Repress, 1997 [1987], p. 61.

⁶⁴⁴ Com escriu James Conant, “A number of scholars have suggested that Kierkegaard was a (some have thought *the*) central influence on Wittgenstein's *Tractatus* (“Throwing Away the Top of the Ladder”, *The Yale Review*, vol. 79, n. 3, 1991, p. 331). Sobre la figura de Kierkegaard en relació amb la filosofia analítica del llenguatge, vegeu especialment: Paul Holmer, “The Nature of Religious Propositions”, *Review of Religion*, vol. 19, n. 3-4, 1955, pp. 136-149; Stanley Cavell, “Existentialism and Analytical Philosophy” en *Themes Out of School*, San Francisco: North Point Press, 1984; Willem F. Zuurdeeg, “Some Aspects of Kierkegaard's Language Philosophy” dins *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. 12: *Storia della filosofia moderna e contemporanea*, Firenze: Sansoni, 1961, pp. 493-499; Steven Shakespeare, *Kierkegaard, Language and the Reality of God*, Aldershot: Ashgate, 2001; Hermann J. Cloeren, “The linguistic turn in Kierkegaard's attack on Hegel”, *International Studies in Philosophy*, 1986, pp. 1-13; D. Z. Phillips, “Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 17, 1992, pp. 177-192.

la forma envers el contingut, sinó també i, primordialment, en el *sentit ètic* de les formes, o sia, de l'*actitud* que la filosofia ha de prendre a l'hora de dir el que precisament *no pot* dir. És que per ventura Wittgenstein, a diferència de Kant i de Hegel, comprendrà el *pathos* que demana el límit kierkegaardianà? El *pathos* d'un discurs que no solament "diu" la negativitat del límit sinó que, a més a més, la "mostra" en el discurs de la filosofia mateixa? Vegem-ho.⁶⁴⁵

Com és sabut, en afegir-li el matís d'un "traçat en el llenguatge", Wittgenstein d'alguna manera corregeix la gosadia kantiana de demarcar "un límit al pensament [*dem Denken eine Grenze zu ziehen*]". Recordem, una vegada més, les ja citades paraules del pròleg del *Tractatus*:

El llibre, per tant, vol traçar un límit al pensament, o més aviat, no al pensament, sinó a l'expressió dels pensaments [*dem Ausdruck der Gedanken*]. Perquè per a traçar un límit al pensament hauríem de poder pensar els dos costats d'aquest límit (és a dir, hauríem de poder pensar el que no es pot pensar). El límit, doncs, només podrà ser traçat en el

⁶⁴⁵ Tot i que Wittgenstein és cronològicament posterior a Kierkegaard, aquell, en tant que afegeix una preocupació lingüística pel límit que és, a més a més, influïda pel danès, pot servir-nos de model, així com ho han estat prèviament Kant i Hegel, per il·lustrar la postura kierkegaardiana. Val a dir que en els estudis kierkegaardians no és el primer cop que Wittgenstein és pres com a model kierkegaardianà, sigui per aproximar-lo o per distanciar-lo de Kierkegaard mateix. Vegeu, respecte a això, Richard H. Bell, "Kierkegaard and Wittgenstein, two strategies for understanding theology", *Indian Review*, vol. 31, n. 3, pp. 21-34; (ed.), *The Grammar of Heart: New Essays in moral Philosophy and Theology*, San Francisco: Harper and Row, 1988 i *Essays on Kierkegaard and Wittgenstein: on understanding the self*, Ohio: College of Wooster, 1978; Jens Glebe-Møller, "Wittgenstein and Kierkegaard", *Kierkegardiana*, vol. 15, 1991, pp. 55-68; Alastair Hannay, "Solitary Souls and Infinite Help: Kierkegaard and Wittgenstein", *History of European Ideas*, vol. 12, 1990, pp. 41-52; John W. Cook, "Kierkegaard and Wittgenstein", *Religious Studies*, vol. 23, pp. 199-219; André Clair "Wittgenstein en débat avec Kierkegaard: la possibilité d'un discours éthique", *Cahiers de philosophie*, n. 8-9, 1989, pp. 211-226; Stanley Cavell, "Kierkegaard's on Authority and Revelation", *Must We Mean What We Say. A Book of Essays*, New York: Charles Scribners' Sons, 1969; James Conant, "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense" dins *Pursuits of reason. Essays in honor of Stanley Cavell*, Ted Cohen, Paul Guyer, Hilary Putnam (eds.), Texas: Texas University Press, 1993, pp. 195-224; Jamie M. Ferreira, "The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox, and Religion", *Religion Studies*, vol. 30, 1994, pp. 29-44.

llenguatge, i el que es troba més enllà del límit serà simplement una insensatesa [*wird enfaich Unsinn sein*].⁶⁴⁶

El llenguatge que constitueix la nostra concepció del món també gaudeix dels seus propis límits i té, per tant, una certa cabuda.⁶⁴⁷ Wittgenstein assenyala que en el moment que transcendim el llenguatge entrem en el “regne del sense sentit”. Aquest és un regne representat per aquelles proposicions que no són susceptibles de verificació; perquè, lluny de parlar del que s’escau o no en el món, parlen d’allò que el transcendeix. És el cas de les proposicions de la lògica, dels principis a priori de les ciències, de les expressions valoratives i de la mateixa filosofia.

Segons l’autor, les proposicions de la lògica i els principis a priori de les ciències són “buides de sentit” (*sinn-los* –sense sentit) perquè transcendeixen la realitat, però mostren, per contra, el seu sentit en tant que representen figurativament a la realitat, és a dir, en la mesura en què donen una estructura formal del món. Les proposicions de la filosofia i les expressions valoratives són, en canvi, un “sense sentit” (*un-sinnig* –insensates) perquè transcendeixen tant el món com la seva estructura formal i, per tant, se situen “fora del món [*außerhalb der Welt*]”, fora dels límits del llenguatge significatiu. Tot i això, o precisament per això, “mostren [*zeigen*]” el seu sentit en l’intent mateix de voler ultrapassar els límits del llenguatge.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ TLP, p. 9.

⁶⁴⁷ En la *Conferència sobre ètica*, Wittgenstein il·lustra la capacitat del nostre llenguatge amb la metàfora de la “tassa de te”: “una tassa de te només contindrà una tassa de te plena d’aigua, fins i tot ni que vessés sobre ella un galó” (Ludwig Wittgenstein, “Lecture on Ethics” en *The Philosophical Review*, vol. 74, 1965, p. 7. D’ara endavant LE, seguit del número de pàgina [traducció de Joan Ordi en *Comprendre*, vol. 3, n. 2, 2001, pp. 59-66. Aquí i en endavant]).

⁶⁴⁸ Segons el *Tractatus*, si la filosofia i les expressions valoratives són una “insensatesa” és perquè en sortir fora del món, surten fora també de l’única estructura possible de llenguatge significatiu que hi ha. Una estructura que ve revelada per la lògica, que és compartida pel mateix món, la funció de la qual és representar (figurar) o descriure el món. Així mateix, “la totalitat de proposicions vertaderes és la totalitat de la ciència natural” (TLP 4.11). No és d’estranyar, doncs, que les úniques proposicions amb

Igual que passa en el coneixement kantià, traçar el límit entre l'expressable i l'inexpressable no té el fi merament negatiu de limitar el llenguatge o el merament positiu de ser-ne la condició de possibilitat, sinó el fi positiu i negatiu alhora d'*obrir un espai de relació entre* el que hi ha més ençà i més enllà del límit, baldament sigui en el seu tancament. Aquesta sembla ser, justament, la dialèctica del "sentit" que Wittgenstein dóna al mateix llibre del *Tractatus*:

Les meves proposicions són il·luminadores quan aquell que m'entén les reconeix, al final, com a insensates, quan ell, gràcies a elles –pujant-hi–, s'ha enfilat més amunt d'elles. (Per dir-ho així, ha de llençar l'escala després d'haver-s'hi enfilat). Ha de superar aquestes proposicions; llavors veurà el món correctament.⁶⁴⁹

Essent així, del fet que el *Tractatus* sigui una obra de filosofia se'n segueix que no pugui dir res ni del món, ni del llenguatge, ni de la lògica. I per això, cal rebutjar-ne els enunciats, diu Wittgenstein, atès que tots ells parlen de tals coses. Tanmateix, cal rebutjar-los una vegada els hàgim *travessat*, és a dir, tan bon punt hi hàgim passat i, en virtut d'aquest *trànsit*, hàgim pres consciència que són "simplement una insensatesa [*enfaich Unsinn*]".⁶⁵⁰ El *Tractatus* és un cúmul d'expressions insensates que, tot i ser insensates en allò que inútilment volen dir, poden ser útils a l'hora de mostrar llur insensatesa. Heus aquí per què el *Tractatus* com a obra continua tenint sentit; ja que, malgrat que les seves proposicions no en tinguin, aquestes són com els graons d'una escala, la qual, "pujant-hi", ens *ajuda a situar-nos* "més amunt d'elles",

sentit (*Sinn*) –les que realment diuen quelcom– siguin per a Wittgenstein aquelles susceptibles de verificació, ja que són les que parlen de fets empírics que es troben dins del món. L'únic que podem expressar amb el llenguatge és una descripció de fets; tot el que pot dir-se és *com* és la realitat, però no que la realitat *sigui* (TLP 3.221), remarca Wittgenstein. Que la realitat sigui concerneix, més aviat, allò que no es pot dir, o sia, el regne del sense sentit, el "sentit" del qual –valgui la redundància– només pot ser mostrat.

⁶⁴⁹ TLP 6.54.

⁶⁵⁰ TLP, p. 9.

això és, en un lloc privilegiat en el qual “veure el món correctament”. Respecte del llenguatge ètic i religiós, Wittgenstein ens diu una cosa semblant:

La meua única tendència –i crec que la tendència de tots aquells que alguna vegada han intentat d’escriure o parlar d’ètica o de religió– era la d’escometre contra els límits del llenguatge. Aquest escometre contra les parets de la nostra gàbia és perfectament, absolutament desesperançat. L’ètica, en la mesura en què brolla del desig de dir quelcom sobre el sentit últim de la vida, el bé absolut, el valor absolut, no pot ser ciència. El que ella diu no afegeix res, en cap sentit, al nostre coneixement. Però és un testimoni d’una tendència de l’esperit humà que jo personalment no puc deixar de respectar profundament i que no ridiculitzaria per res del món.⁶⁵¹

L’ambigüitat del límit kantian en quant frontera que alhora delimita i possibilita el coneixement mateix sembla presentar-se aquí fidelment descrita en termes de llenguatge. Per una banda, *els límits del món (die Grenzen der Welt)* delimiten el nostre llenguatge: “d’allò de què no es pot parlar, cal guardar-ne silenci”⁶⁵² –que en l’original kantian seria: allò que no es pot conèixer, cal pensar-ho, car no és possible anar més enllà de l’experiència possible.⁶⁵³ I, per altra banda, *els límits del món* també possibiliten el llenguatge, car fan possible no solament que allò que pot ser dit, es digui correctament, sinó també que allò que no pot ser dit, es pugui mostrar⁶⁵⁴ –“he hagut de suprimir el *saber* per a donar lloc a la *fe*”–, vèiem que escrivia Kant en el pròleg a la segona edició de la *Crítica*.⁶⁵⁵

D’aquesta manera, la lògica i l’ètica, com a condicions de possibilitat d’allò que pot ser dit –per dir-ho en la versió original d’aquesta aparentment “traducció

⁶⁵¹ LE, 11-12.

⁶⁵² TLP 7.

⁶⁵³ Segons una anotació del mateix Wittgenstein: “El límit del llenguatge es revela en la impossibilitat de descriure el fet que correspon a una frase (que és la seva traducció), sense repetir justament aquesta frase. (Això té a veure amb la solució kantiana del problema de la filosofia)” (VP, 463-464).

⁶⁵⁴ TLP 4.113-4.115.

⁶⁵⁵ KrV, B XXX, vol. III, p. 19.

lingüística” wittgensteiniana–,⁶⁵⁶ no poden ser dites elles mateixes sinó que, com a tals, només poden ser mostrades en allò que és possible de ser dit.⁶⁵⁷ La lògica es mostra –o s’indica a si mateixa– en la forma lògica de les proposicions fàctiques; i l’ètica, en els judicis de valor que fem sobre els fets del món.⁶⁵⁸

Les proposicions de la lògica, justament pel fet de no dir res, mostren la lògica essencial del món i del llenguatge,⁶⁵⁹ la qual possibilita i fonamenta alhora la relació figurativodescriptiva que, si més no en el període en què escrigué el *Tractatus*, Wittgenstein estableix entre aquests dos àmbits.⁶⁶⁰ Ara bé, la relació íntima entre el dir i el mostrar no es dona en el místic (ètic, estètic, religiós). Aquest és un àmbit que no té cap mena de suport lògic, ni lingüístic ni mundà, i que simplement es mostra en la desaparició de tot llenguatge i món lògicament ordenats. Segons Wittgenstein, el místic és sentiment i intuïció purs –“*sub specie aeterni*”– del fet “*que el món sigui*” o del món “com un *tot*”:⁶⁶¹

⁶⁵⁶ David F. Pears parla directament de la “traducció lingüística” que fa Wittgenstein del límit kantian i afirma que la tasca que Kant s’assigna a si mateix de demarcar els límits del pensament és paral·lela a la tasca que s’assigna Wittgenstein de demarcar els límits del llenguatge (David F. Pears, *Ludwig Wittgenstein*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986, p. 40-41).

⁶⁵⁷ TLP 2.172; 4.041. Wittgenstein afirma, fins i tot, que la lògica i l’ètica són “transcendentals”. Vegeu les proposicions 6.13 i 6.421 del *Tractatus*. Sobre la relació del transcendental medieval i del kantian en relació amb Wittgenstein, vegeu: Cyril Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford: Blackwell, 1991 [*Ètica y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 59].

⁶⁵⁸ TLP 4.121.

⁶⁵⁹ *Ibidem* 6.12.

⁶⁶⁰ En l’així anomenada “segona etapa” del seu pensament, Wittgenstein abandona la teoria del llenguatge com a representació figurativa del món, en la qual s’estableix una correspondència exacta entre els objectes i la gramàtica, i es decanta per unes idees noves, de contingut més modest, que prenen forma en els “jocs de llenguatge”, les “formes de vida” o la “gramàtica profunda”. En aquesta primera etapa, però, l’interès per un dir “pur” i “científic” l’aproxima encara a la filosofia analítica del seu temps. Vegeu la discussió que d’aquesta problemàtica fa Cyril Barret en el seu *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, op. cit..

⁶⁶¹ TLP 6.44ss. Cal fer esment específic en el paral·lelisme que hi ha entre la sorpresa del jo wittgensteinian davant del món com un tot i l’estat d’angoixa descrit per Kierkegaard i Heidegger. Un estat d’angoixa que, com hem vist, no té res a veure amb la por, que és causada per un factor determinat, sinó amb la profunda sensació de descobriment d’un mateix com a no-res, com a abisme que s’obre *davant*.

El sentit del món ha de trobar-se fora d'ell. En el món tot és tal com és, i tot succeeix tal com succeeix; en ell no hi ha cap valor –i si hi fos, no valdria res [...].⁶⁶²

Per això tampoc no hi pot haver proposicions d'ètica.

Les proposicions no poden expressar res de més elevat.⁶⁶³

És clar que l'ètica no es pot expressar [...].⁶⁶⁴

L'inexpressable, tanmateix, existeix. Es *mostra*, és el que és místic.⁶⁶⁵

“El que es pot arribar a dir, es pot dir *clarament*, i d'allò de què no es pot parlar, *cal* guardar-ne silenci”,⁶⁶⁶ bo i deixant que la *muda expressivitat* del silenci (místic) o del llenguatge en el seu nivell mostratiu (lògica) sigui allò que ho “mostri”. És per això que el silenci és tan important per a Wittgenstein, perquè aquest és l'única forma que hom té perquè allò que no pot ser dit, *es manifesti*. El mer intent de dir allò que no pot ser dit sinó només mostrat és, doncs, “simplement una insensatesa”,⁶⁶⁷ car és voler expressar allò que és “inexpressable [*Unaussprechliches*], i per això “cal guardar-ne silenci [*darüber muss man schweigen*]”; guardar o romandre en silenci, cosa que significa “no dir”, “no descriure”. I això és tot el que pretén aparentment el *Tractatus: aclarir i esclarir* el llenguatge i/o pensament per mitjà de la dilucidació i delimitació del que es pot dir i el que no es pot dir amb sentit amb vista a la (dis)solució dels problemes filosòfics.⁶⁶⁸ Escriu Wittgenstein en el *Tractatus*:

⁶⁶² Ibídem 6.41.

⁶⁶³ Ibídem 6.42.

⁶⁶⁴ Ibídem 6.421.

⁶⁶⁵ Ibídem 6.522. Les expressions valoratives tenen a veure amb el que Wittgenstein anomena “sentit del món”. Aquest no pot estar en el món, no pot ser un fet entre d'altres, sinó que ha de quedar-ne fora. Situar-se fora del món significa poder contemplar-lo com un tot, per bé que també significa situar-se en allò que és necessari i absolut. El valor no és una qüestió de fet, no és quelcom que ocorre, no té res a veure amb l'accidentalitat i la contingència. No és una pura descripció de coses que passen o no en el món sinó, més aviat, una imposició i pronunciació de judicis de tals coses. Essent així, de les proposicions que tendeixen a parlar de l'absolut no en podrem fer ciència, és a dir, no podran ser expressades mitjançant el llenguatge natural, sinó que només podran mostrar-se.

⁶⁶⁶ TLP, p. 9.

⁶⁶⁷ Ídem.

⁶⁶⁸ Jacobo Muñoz i Isidoro Reguera, “Introducción”, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza editorial, 1987, p. x.

La filosofia limita el terreny discutible de la ciència natural.

Ha de delimitar el que és pensable i, així, l'impensable. Des de dins, i a través del que és pensable, ha de delimitar l'impensable.

Significarà l'indicible tot exposant clarament el que es pot dir.⁶⁶⁹

Anàlogament a Kant, doncs, Wittgenstein emprèn la tasca prèvia d'examinar "què és pot dir i què no es pot dir amb sentit", és a dir, aquella tasca negativa de *prevenir* la "il·lusió" de la metafísica tradicional que Kant mirava d'eradicar amb l'ajut de la filosofia crítica i que ara Wittgenstein mira de fer front per mitjà d'un aclariment conceptual.⁶⁷⁰ El límit kantian troba, així, la seva més fidel "traducció lingüística", puix que ara el límit no és la frontera entre conèixer i pensar, sinó la frontera entre "dir [sagen]" i "mostrar [zeigen]".⁶⁷¹ El límit és ara la línia que *demarca l'àmbit del que pot dir-se* o projectar-se, i més enllà d'aquest resta allò que no pot ser dit i que, per tant, *només* pot ser mostrat. Tanmateix, tal com passa amb la "disposició natural" de la raó kantiana, el llenguatge també té la "tendència"⁶⁷² d'anar més enllà del límit permès i xoca contra el seu confinament, fet que provoca que la frontera wittgensteiniana "mostri", així com feia la de Kant, el que deixa dins i fora de la línia que dibuixa.

⁶⁶⁹ TLP 4.113-4.115.

⁶⁷⁰ Segons Erik Stenius, un dels primers a assenyalar els trets kantians de la proposta de Wittgenstein, "[...] *what Kant's transcendental deductions are intended to perform: this is performed by the logical analysis of language* [...] Wittgenstein moves the limits of theoretical reason to the limits of language [...] From this point of view the *Tractatus* could be called a 'Critique of Pure language'" ("Wittgenstein as a Kantian Philosopher" en *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its main Lines of Thought*, Ithaca: Cornell University Press, 1960, pp. 218; 220).

⁶⁷¹ Segons paraules del mateix Wittgenstein, el punt principal del *Tractatus* és "la teoria del que pot ser expressat [gesagt] mitjançant proposicions –això és, mitjançant el llenguatge– (i el que és el mateix, el que pot ser pensat) i el que no pot ser expressat mitjançant proposicions, sinó només mostrat [gezeigt]; la qual cosa, tal com crec, és el problema cardinal de la filosofia" (carta a Bertrand Russell de l'agost de 1919 en Ludwig Wittgenstein, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Brian F. McGuinness i Georg Henrik von Wright (eds.), Frankfurt: Suhrkamp, 1980, p. 88 i 252 (D'ara endavant, *Briefe*, seguit del número de pàgina).

⁶⁷² LE, 11.

Així, doncs, el límit és com “el mur” que mai no podem traspasar, però *contra* el qual *escometem* sempre. I aquest “escometre [Anrennen]” que no ens dóna coneixement, sí que *dóna lloc*, tanmateix, a una *situació* en què hom es fa conscient de la ineludible presència del mur (límits del món), de la violenta relació que hi estableix (escomesa) i, no menys important, de l’exigència que té de pronunciar-s’hi (silenci). En resum, l’escomesa contra els límits naturals del llenguatge remet a una situació en la qual, com diu Wittgenstein, *hom es capacita* per veure més correctament el món.

El problema és saber, però, fins a quin punt es capacita. Fins a quin punt Wittgenstein segueix Kant en aquest seu traçat del límit en el llenguatge: “no al pensament sinó a l’expressió dels pensaments”, o si, malgrat tot, se’n distancia, tal com ho fa, i de la mateixa manera que ho fa, Kierkegaard. En el paràgraf 499 de les *Investigacions filosòfiques*, Wittgenstein sembla ironitzar precisament sobre aquest problema:

Dir ‘Aquesta unió verbal no té sentit’, l’exclou de l’àmbit del llenguatge i circumscriu, així, el territori del llenguatge. Però, quan es traça un límit, es pot fer per raons de diversos tipus. Si envolto un lloc amb una tanca, una línia, o d’alguna altra manera, això pot tenir la finalitat de no deixar sortir o entrar algú; però també pot formar part d’un joc, i els jugadors, posem, han de saltar per sobre del límit; o bé pot indicar on acaba la propietat d’una persona i comença la d’una altra; etc. Si traço, doncs un límit, encara no està dit, amb això, per què el traço.⁶⁷³

Quin és, doncs, el sentit del traçat del límit en el llenguatge de Wittgenstein? És el silenci wittgensteinià una manera de dir el que no es pot dir o, més aviat, un nou

⁶⁷³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen en Werkausgabe*, op. cit., vol. 1, pp. 432-433. D’ara endavant PU [traducció catalana de Josep M. Terricabras en *Investigacions Filosòfiques*, Barcelona: Edicions 62, 1997. Aquí i en endavant]).

intent d'escometre contra els límits del llenguatge? *Per a què* ens “capacita”, aquest cop, l’“escala” de Wittgenstein? Perquè si ens capacita per “veure el món correctament” en el sentit de veure “correctament” el món, és a dir, de pensar o dir el món, sense confusions i amb claredat, o sia, *fora del món*, aleshores, Wittgenstein no comprèn en absolut el *pathos* kierkegaardia i és a ulls de Climacus, juntament amb Kant i Hegel, un pensador “objectiu” més, un pensador “científic” –no artístic– que té la voluntat de fer, no tan sols una “Crítica del llenguatge pur”,⁶⁷⁴ sinó fins i tot un “*Tractatus logico-philosophicus*” sobre allò que es pot dir i no es pot dir amb sentit; en definitiva, un pensador amb prou autoritat per establir, precisar i, fins i tot, “demarcar” la frontera entre “dir [*sagen*]” i “mostrar [*zeigen*]”.⁶⁷⁵ En aquest sentit, l’interès wittgensteinià radicaria novament en el que hi ha “més ençà” de la línia que dibuixa, tot i que, en el seu cas, no seria tant per a conèixer-ho com per a dir-ho, i dir-ho, a més a més, “amb sentit”, això és, amb el rigor analític necessari per tal que el llenguatge no es trabuqui ni es buidi de contingut, sinó que romangui fidel a la realitat que (re)presenta.⁶⁷⁶

Però, vist d’aquesta manera, l’escala de Wittgenstein no solament conduiria el lector a una visió “més ençà” del límit del món –a una visió, diguem-ne “transcendental” en què poder “dir” amb sentit el món–, sinó que també el duria a una visió “més enllà” del límit del món, a una visió “més amunt” dels esglaons de les

⁶⁷⁴ Vegeu nota 670. Segons el paràgraf 4.0031 del *Tractatus*: “tota filosofia és ‘crítica del llenguatge’ [...]”.

⁶⁷⁵ En una carta dirigida a von Ficker sobre el que encara era un manuscrit del *Tractatus*, Wittgenstein escriu: “Es tracta amb tota propietat, de l’exposició d’un sistema” (*Briefe*, 94).

⁶⁷⁶ Aquesta en va ser, si més no, la interpretació de Carnap i en continua essent la de tots aquells que, aproximant Wittgenstein amb el positivisme lògic del Cercle de Viena, veuen en el *Tractatus* la voluntat de solament “netejar” la filosofia de tot “més enllà” metafísic i sotmetre-la a les exigències d’una lògica estricta. Per a un bon estudi sobre la relació de Wittgenstein amb el Cercle de Viena, vegeu: Mandred Geier, *Der Wiener Kreis*, Reinbek bei Hamburg: Rowolth Taschenbuch, 1992.

proposicions del *Tractatus* i, per tant, *fora* dels “límits del món” –a una visió diguem-ne “especulativa” en què poder “mostrar” el món que prèviament no podia “dir”.⁶⁷⁷

Ara bé, en la mesura que Wittgenstein escriu el *Tractatus* i, per tant, no roman silent sinó que, per contra, *diu* que “cal romandre en silenci”, aquest no solament comprèn el *pathos* del límit kierkegaardia sinó que hi escriu, a més a més, influït.⁶⁷⁸ El *Tractatus* no pot ser una escala que, un cop rebutjada, ofereixi el lector la possibilitat de contemplar, en silenci, la veritat que prèviament no podia dir, perquè el *Tractatus* és ja, per si mateix –vulgui o no vulgui Wittgenstein–, un nou intent d’esbotzar els límits del llenguatge, *de dir* justament allò que *no pot dir*. Al cap i a la fi, la proposta de Wittgenstein de distingir entre dir i mostrar és una temptativa de *continuar parlant* d’allò de què no es pot parlar, *no pas* de guardar-ne silenci. Per això mateix, i en una carta a Ludwig von Ficker, Wittgenstein també *diu* que el “sentit del llibre és ètic” i que el més important és “el que *no* ha escrit”:

⁶⁷⁷ En contrast amb la interpretació positivista del *Tractatus* com la d’un total rebuig del místic i, per tant, d’allò que no es pot dir, la interpretació especulativa concep la comunicació indirecta de la insensatesa del *Tractatus* com una mostració *real* del que és místic i, per tant, de les suposades veritats inefables que aquest no pot dir prèviament. En ambdós casos, el que fa Wittgenstein és callar, però per motius diferents: en el primer, perquè no té res a dir; en el segon, perquè el que té a dir és massa “profund” i “elevat” per poder-ho dir en paraules.

⁶⁷⁸ Tot i la sorpresa de Bertrand Russell (vegeu la carta de Russell a Ottoline Morrell del 20 de desembre de 1919 en Nicholas Griffin (ed.), *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years 1914-1970*, Londres: Routledge, 2001, p. 198), la gran admiració que Wittgenstein sentia per Kierkegaard i que el féu aprendre danès per llegir-lo en l’original (H. D. P. Lee, “Wittgenstein 1929-1931”, *Philosophy*, vol. 54, n. 208, 1979, p. 218) és prou coneguda i s’acostuma a expressar a través de la recurrent citació de Wittgenstein següent: “Kierkegaard was by far the most profound thinker of the last century. Kierkegaard was a saint” (Maurice Drury, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein” dins *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Rush Rhees (ed.), Totowa: Rowman, Littlefield, 1981, p. 102).

Sobre la influència de Kierkegaard en el pensament de Wittgenstein, vegeu l’estudi amb referències bibliogràfiques més recent: Thomas Miles, “Ludwig Wittgenstein. Kierkegaard’s influence on the origin of Analytic Philosophy” dins *Kierkegaard’s Influence on Philosophy* (Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources, vol. 11), Jon Stewart (ed.), Tom I, *German and Scandinavian Philosophy*, Aldershot: Ashgate, 2012, pp. 209-241. Així com també: Allan Janik i Stephen Toulmin, *Wittgenstein’s Vienna*, Nova York: Simon and Schuster, 1973; Michael P. Gallagher, “Wittgenstein’s Admiration for Kierkegaard”, *Monthe*, vol. 24, 1968, pp. 43-49; Élisabeth Rigal, “Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard”, *Kairos*, n. 10, 1997, pp. 193-214; Charles Creagan, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, Londres i Nova York: Routledge, 1959; Patricia C. Dip, “Ética y Sinsentido. Kierkegaard y Wittgenstein”, *Tópicos*, n. 24, 2003, pp. 9-29; Genia Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy of religion*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

En un temps ençà vaig pensar a introduir en el pròleg una frase que, de fet, no hi apareix, però que l'escric ara a vostè perquè potser li servirà de clau. Volia escriure que la meua obra consta de dues parts: de la que aquí apareix i tota l'altra que *no* he escrit. I és precisament aquesta segona part la important. El meu llibre, en efecte, delimita per dins l'ètic, per així dir; i estic convençut que, *estrictament*, SOLAMENT se'l pot delimitar d'aquesta manera. Crec, en una paraula, que tot allò sobre el que avui *molts* parlotegen ho he fixat jo en el meu llibre guardant-ne silenci. I per això, el llibre, si no m'erro gaire, dirà molt del que vostè mateix vol dir, encara que potser no veurà que hi està dit. Li voldria, doncs, recomanar de llegir el *pròleg* i el *final*, atès que són ells els que n'expressen amb major immediatesa el sentit.⁶⁷⁹

Si hom fa cas del consell de Wittgenstein i llegeix atentament el que “el pròleg i el final” de l'obra *diuen*, “arribarà a una entesa” amb l'autor,⁶⁸⁰ i reconeixerà que si les proposicions del *Tractatus* són “il·luminadores” no ho són perquè revelin una veritat que romania velada i que ara es desvela mitjançant el silenci a què el *Tractatus* remet, sinó perquè, més aviat, “posen en evidència” la seva pròpia “no-veritat” i, en fer-ho, *es posen també en evidència*, és a dir, es “mostren” en llur pròpia insensatesa. Per això, quan hom *entén l'autor* i no l'obra, ja que, de fet, és l'únic que hom *pot* entendre,⁶⁸¹ no comet l'error d'aferrar-se a l'escala per entendre'n les proposicions, sinó que s'apressa a “llençar-la després d'haver-s'hi enfilat”.⁶⁸²

⁶⁷⁹ *Briefe*, 96-97.

⁶⁸⁰ Com vèiem al final del punt 2.5., la raó, tot i no poder comprendre la paradoxa, també “arriba a una entesa amb la paradoxa”, la d'entendre que la paradoxa no pot ser entesa i entendre's, així, a si mateixa en aquesta incomprendibilitat.

⁶⁸¹ Com suggereix la lectura Cora Diamond sobre el *Tractatus*, la distinció entre “entendre l'autor de l'obra” i “entendre el que l'autor *diu* en l'obra” és l'únic que salva el *Tractatus* de la completa insensatesa i el que fa que l'obra esdevingui, consegüentment, una “escala” per al lector (“Ethics, Imagination and Method of Wittgenstein's *Tractatus*” dins *Weiner Reihe: Themen der Philosophie*, Richard Heinrich i Helmuth Vetter (eds.), vol. 5, Viena: R. Oldenbourg Verlag, 1990, pp. 57; 64-65).

⁶⁸² El fet que alguns autors acceptin, per una banda, la insensatesa de les proposicions del *Tractatus* i, per l'altra, les facin servir per a trobar un sentit “lògic” a l'obra és una “incoherència” que la mateixa Diamond i James Conant, com els autors més destacats, han posat en relleu al llarg dels seus articles (Diamond en “Throwing Away the Ladder”, *Philosophy*, vol. 63, 1988, pp. 5-27; “Ethics, Imagination...”, op. cit., pp. 55-90. I Conant en “Throwing Away the Top of the Ladder”, op. cit., p.

El que Wittgenstein “mostra” en el *Tractatus* no és res que hàgim d’entendre, sinó, precisament, el nostre propi desig d’“entendre’n les proposicions”, la pretensió de pensar que, gràcies a elles, la filosofia aconseguirà transcendir (*tras-scando*) – “escalar”– el límit del llenguatge, i fer-se, així, entendre. Per tant, si Wittgenstein acaba mostrant “indirectament” allò que no pot dir “directament” en el *Tractatus* no és perquè tingui alguna cosa *a dir*, en el sentit teòric de mostrar un “resultat filosòfic”: una “doctrina” com a manera de pensar; sinó perquè té alguna cosa *a fer*, en el sentit pràctic de mostrar una “activitat filosòfica”: una manera de fer servir el pensament. Com diu ell mateix emmirallant el propi *fer* del *Tractatus*:

La filosofia no és cap doctrina, sinó una activitat. Una obra filosòfica consta essencialment de dilucidacions. El resultat de la filosofia no són ‘proposicions filosòfiques’ sinó l’aclariment de les proposicions. La filosofia ha de clarificar i ha de delimitar rigorosament els pensaments que, si no, per dir-ho així, són tèrbols i borrosos.⁶⁸³

Així, doncs, gràcies no a la “teoria” de les proposicions sinó a l’“activitat” del seu propi “aclariment”, Wittgenstein aconsegueix des-cobrir, no una veritat: “la doctrina filosòfica sobre la distinció entre dir i mostrar”, sinó una no-veritat, la il·lusió que té ofuscada la filosofia en el fet de pensar que “allò que no pot ser dit” és *una cosa* que finalment es mostra. Evidentment aquest és un “mètode” tan poc satisfactori com la paradoxa de Kierkegaard, perquè, com admet Wittgenstein, “hom no té la

328-364; “Must We Show What We Cannot Say?” dins *The Senses of Stanley Cavell*, eds., Richard Fleming i Michael Payne, Lewisburg, 1989, pp. 242-283; “Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense”, op. cit.). En el primer de tots, Diamond acaba titllant l’actitud incoherent d’aquests autors de “covarda” i “gallina [*chickening out*]”: “What exactly is supposed to be left of that, after we have thrown away the ladder? Are we going to keep the idea that there is something or other in reality that we gesture at, however badly [...] so that *it, what* we are gesturing at, is there but cannot be expressed in words? *That* is what I want to call chickening out [...] To chicken out is to pretend to throw away the ladder while standing firmly as one can, on it” (op. cit., p. 7).

⁶⁸³ TLP 4.112.

sensació que li estan ensenyant filosofia”, ans al contrari, que li n’estan traient, però, com afegeix l’autor, “*aquest és l’únic mètode estrictament correcte*”:⁶⁸⁴ “El meu llibre, en efecte, delimita per dins l’ètic, per així dir; i estic convençut que, *estrictelement*, SOLAMENT pot delimitar-se d’aquesta manera”.⁶⁸⁵ El mètode que descriu Wittgenstein en el paràgraf 464 de les *Investigacions Filosòfiques* sembla ser, doncs, equivalent al del *Tractatus*: “El que vull ensenyar és això: a passar d’una insensatesa no manifesta a una de manifesta”⁶⁸⁶

Essent així, el que *fa* Wittgenstein en el *Tractatus* no és entendre res, sinó, més aviat, *fer-se entendre* com a autor i “mostrar”, a través de l’acte mateix d’“escometre contra els límits del llenguatge”, la pretensió filosòfica d’entendre el límit, això és, de “situar-se a l’altra banda del límit” i, d’allí estant, demarcar, transcendir i, en qualsevol cas, *dir el límit*.⁶⁸⁷ “Les meves proposicions són il·luminadores quan aquell que *m’entén* les *reconeix*, al final, com a insensates”;⁶⁸⁸ perquè d’això es tracta justament: de reconèixer, *no* de conèixer i expressar el límit del llenguatge, sinó de *reconèixer* que el límit del llenguatge *no es pot expressar* i que l’únic que podem fer és accontentar-nos amb el fet de saber *que és* “simplement [*enfaich*]” inexpressable en escometre-hi.⁶⁸⁹ I això és el que *fa* Kierkegaard en el *discurs*: parlar del que no es pot parlar, no per a mostrar “allò de què no es pot parlar” *en una altra forma*, la del

⁶⁸⁴ Cf. TLP 6.53.

⁶⁸⁵ *Briefe*, 96-97.

⁶⁸⁶ PU, p. 424.

⁶⁸⁷ Segons que diu Jacques Derrida, la filosofia sempre ha tingut un domini il·limitat del límit. Sempre ha volgut dir el límit, el seu inclòs. Des dels “marges” de la filosofia, aquest autor escriu: “[la philosophie] a toujours tenu à s’assurer la maîtrise de la limite (*peras, limes, Grenze*). Il l’a reconnue, conçue, posée, déclinée selon tous les modes possibles; et dès lors du même coup, pour mieuv en disposer, transgressée. Il fallait que *sa propre limite* ne lui restât pas étrangère. Il s’en est donc approprié le concept, il a cru dominer la marge de son volume et penser son autre” (*Marges de la philosophie*, París: Les Éditions de Minuit, 1972 p. I).

⁶⁸⁸ TLP 6.54. Èmfasi meu.

⁶⁸⁹ Com hem vist, en l’àmbit de l’existència kierkegaardiana, del que es tracta no és tampoc de conèixer-nos sinó, més aviat, de reconèixer-nos, o, com diu Wilhelm, “d’elegir-nos” a nosaltres mateixos en el límit.

silenci, sinó per a mostrar amb *una forma altra* –la de precisament *l'acte de guardar-ne silenci*, el fet mateix de *no poder parlar-ne*.⁶⁹⁰

En el seu “intent frustrat” de dir el que no pot dir, el discurs kierkegaardia és també una “desesperançadora” escomesa contra el límit. Així ho manifesta el mateix Wittgenstein quan, en una conversa amb Friedrich Waismann, menciona el danès i el seu “xoc amb la paradoxa”:

En l'home hi ha l'impuls [*den Trieb*] a escometre contra els límits del llenguatge [*gegen die Grenzen der Sprache anzurennen*]. Pensin vostès, per exemple, en la sorpresa que quelcom existeixi. Una sorpresa no es pot expressar en forma de pregunta, i tampoc no hi ha cap resposta. Diguem tot el que vulguem dir, *a priori* només pot ser una insensatesa [*nur Unsinn sein*]. Tanmateix, escometem contra els límits del llenguatge. Aquest escometre [*Anrennen*] també el va veure Kierkegaard i fins i tot el va caracteritzar de manera completament semblant (com un escometre contra la paradoxa). Aquest escometre contra el límit del llenguatge és *l'ètica*. Considero certament important que hom posi fi a tota la xerrameca sobre l'ètica –si hi ha coneixement, si hi ha valors, si el bé es pot definir, etc.–. En ètica sempre s'intenta dir quelcom que no toca l'essència de la cosa i que mai no pot tocar-la [...]. Però la tendència, l'escometre, *apunta vers alguna cosa* [*deutet auf etwas hin*].⁶⁹¹

Ja hem vist en el capítol 2 *com Climacus* (re)presenta aquesta escomesa en la pròpia obra de les *Engrunes*: com el daltabaix que pateix la mateixa filosofia en descobrir el que no pot capir i fer-se, en conseqüència, a miques, *engrunes de*

⁶⁹⁰ Sobre el joc entre “una altra forma” i “una forma altra” (la de l'acció ètica), vegeu nota 597. Com veurem tot seguit, la idea d'una filosofia com a activitat d'aclariment dels embolics lingüístics en què aquesta mateixa cau en escometre contra els límits naturals del llenguatge és molt pròxima a la “cura” socràtica o a “l'any sabàtic del llenguatge” que demanen Anti-Climacus i Haufniensis, respectivament, per a la filosofia (SKS 11, 205 / SKS 4, 320). Malgrat això, la tasca filosòfica de combatre les confusions de la pròpia filosofia tindrà un mètode i un fi diferent en ambdós autors, ja que, com veurem més endavant, Wittgenstein les combatrà en resposta a una exigència de claredat i acció ètiques, mentre que Kierkegaard ho farà en resposta a una exigència de claredat i acció també religiosa, la de la fe.

⁶⁹¹ Friedrich Waismann, “Notes on Talks with Wittgenstein”, *The Philosophical Review*, vol. 74, 1965, p. 12 (traducció de Joan Ordi en *Comprendre*, vol. 3, n. 2, 2001, pp. 67-69. Aquí i endavant).

filosofia. Per tant, si la filosofia i l'ètica són alguna cosa per a Wittgenstein i Kierkegaard és aquest mateix intent d'esbotzar els límits del llenguatge, el *paradoxal assaig* de parlar d'allò de què no es pot parlar; aquella "passió paradoxal de l'enteniment" que s'afaiçona ara, tot recordant els mots de Kant, en "la tendència de l'esperit humà" d'"escometre contra els límits del llenguatge".⁶⁹²

Lluny del que podríem haver pensat, doncs, Wittgenstein no mostra el límit del llenguatge, sinó que és el mateix límit el que *es mostra* en l'*acte* d'escometre contra ell; *no*, per tant, a través d'altres vies (teologia negativa, dialèctica negativa, fideisme, etc.) que ens permetin de dir-lo –recordem el que en pensava Kierkegaard de les altres vies que *només* "menen a la perdició"⁶⁹³ –sinó tot fent de la impossibilitat *el camí*, escometent contínuament "contra les parets de la nostra pròpia gàbia".⁶⁹⁴ I aquesta i no altra és la solució que també dona Kierkegaard al problema de la comunicació d'allò que és límit per a la filosofia i que entra aquí, tot i les diferències que exposarem tot seguit, en ple diàleg amb la proposta wittgensteiniana: si, d'una banda, no podem parlar de l'absolut i, de l'altra, no podem relacionar-nos-hi si no és a través del llenguatge, aleshores l'únic que podem fer és assumir aquesta paradoxa en el discurs mateix de la filosofia. És que tal vegada es pot fer que la filosofia no parli d'allò que és precisament *el límit de* la filosofia? És que per ventura és possible que la filosofia romangui "parada" i "silent" davant del límit?

El discurs wittgensteinià sobre allò de què no es pot parlar i que és el límit del llenguatge és, per consegüent, un discurs que *se situa* en i des de la frontera del seu propi

⁶⁹² Com havia escrit Kant, aquesta tendència és inútil i improcedent de reprimir en tant que tendència "humana" i, per això, Wittgenstein no té interès a reprimir-la –com així interpreten alguns el silenci wittgensteinià– sinó, més aviat, a mostrar-la i, sobretot, a mostrar-*nos* en ella, com hem vist. Una de les notes taquigràfiques de Waismann recull: "Tan sols puc dir: no em burlo d'aquesta tendència que hi ha en l'home; m'hi trec el barret. I aquí l'essencial és que no es tracta de cap descripció de la sociologia, sinó que parlo *de mi mateix* (ibídem, p. 12).

⁶⁹³ Cf. SKS 8, 393. Vegeu també Mt 7, 14.

⁶⁹⁴ LE, 12.

dir, *no* un discurs que es “delimita” a si mateix i que acaba, per dir-ho així, parlant –o callant– des del que hi ha “més enllà” del límit. En això Wittgenstein s’allunya de Kant i s’aproxima a Kierkegaard. La lectura kantiana de Wittgenstein segons la qual aquest, emulant el seu predecessor, desitja traçar els límits del llenguatge per “demarcar”, d’una banda, el que no pot dir i “fer lloc”, de l’altra, al silenci de la fe, és, doncs, equivocada o parcialment entesa; ja que el “traç del límit en el llenguatge” és la representació que justament crea Wittgenstein per tal de satisfer i superar l’ànima pel transcendent de la filosofia.⁶⁹⁵

El *Tractatus* no és l’intent de cercar un dir “pur” per a la filosofia que, com a contrapartida, mostri la veritat de l’ètic i del religiós *per mitjà d’una altra forma*: el silenci –com si la veritat fos objecte de la voluntat humana, quelcom que el filòsof pogués obtenir per mitjà de les seves pròpies forces–, sinó un discurs que, arremetent, de nou, contra els límits del llenguatge i fent-los més evidents que mai en el discurs mateix de la filosofia, posa *la pretensió de superar-los* en evidència *davant del lector*. Com explica James Conant, el silenci que deixa el *Tractatus*, és “el silenci produït per un intent d’asseverar veritats filosòfiques. No un silenci marcat per la conclusió del discurs filosòfic”, i afegeix:

No és per tant un silenci que la mateixa obra ens concedeixi a nosaltres sinó, més aviat, un que ens descobreix –un per al qual som atrets en la nostra atracció per les paraules que no aconsegueixen asseverar res. Que som sotmesos a aquest tipus d’atraccions és el que l’obra espera mostrar. Desitja brindar un mirall en el qual podem reconèixer les nostres pròpies inclinacions filosòfiques. El silenci amb el qual

⁶⁹⁵ Com defensa Conant en “Must We Show What We Cannot Say?”, “one of the primary targets of the *Tractatus* is Schopenhauer’s Kantian picture of “the limits of the world” with its corollary picture of a noumenal realm beyond those limits. From this vantage point, the echoing of Kantian themes in the work is in part a function of the intentionally anti-kantian strain of its teaching” (op. cit., p. 277). Wittgenstein insinua, anys més tard, que hom necessita un punt de vista que satisfaci l’ànima pel transcendent de la filosofia, perquè “en la mesura en què la gent pensa que veu el ‘límit de l’enteniment humà’, creuen evidentment que poden veure més enllà d’ell” (VB, 470).

ens deixa l'obra no és un silenci prenyat que vingui amb la censoradora postura de guardar la santedat de l'inefable.⁶⁹⁶

Així, doncs, si bé podem parlar del silenci wittgensteinià, aquest ha de tenir la peculiaritat de ser un silenci produït per l'intent frustrat –no la plenitud– de la paraula.⁶⁹⁷ Es més, si el que volia Wittgenstein era romandre en silenci per tal d'il·luminar la veritat que prèviament no podia dir, aleshores, *ja feia tard*. I és que, com diu l'esteta de *O això o allò*: “Fes-ho o no ho facis, te'n penediràs igualment”. Parlar o callar, tot és el mateix, perquè la qüestió no rau tant a parlar o callar com a *actuar* “guardant-ne silenci” precisament, és a dir, *desinflant la pretensió filosòfica* de dir el límit i mostrant que el que no pot ser dit no pot ser dit, no per mor d'un defecte del llenguatge, sinó per mor de la naturalesa mateixa de la cosa que hom *vol* dir. Escriu Wittgenstein en el paràgraf 5.61 del *Tractatus*: “[...] Allò que no podem pensar, no ho podem pensar; tampoc no podem *dir*, per tant, allò que no podem pensar”. I, en la *Conferència sobre ètica*, afegeix:

Veig ara que aquestes expressions mancades de sentit no estaven mancades de sentit perquè jo encara no havia trobat les expressions correctes, sinó que aquesta llur mancança de sentit era llur veritable essència.⁶⁹⁸

⁶⁹⁶ “Throwing Away the Top of the Ladder”, op. cit., p. 344.

⁶⁹⁷ Respecte del tipus de silenci que proposa Wittgenstein, l'anècdota que reporta Maurice Drury, exalumne i amic de Wittgenstein, és eloqüent. En ella Drury explica que s'havia matriculat a una assignatura de Moore i que aquest, repassant el programa a classe, digué que del darrer tema, que era “filosofia de la religió”, no en tractaria res, perquè sobre aquesta matèria no hi tenia res a dir. Drury sorprès ho explica al vienès, tot afegint que li sembla “que un professor de filosofia no tenia dret a guardar silenci sobre una matèria tan important”. Per tota resposta Wittgenstein li demana si té a mà un exemplar de les Confessions de Sant Agustí i hi llegeix: “Ai dels que no diuen res de Tu perquè els xerraires en diuen tantes coses sense sentit!” (Drury, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein”, op. cit., p. 159). L'advertència de Wittgenstein en *Vermischte Bemerkungen* sembla anar en la mateixa direcció: “Sí, no tingueu por de dir insensateses!, però pareu esment en la vostra insensatesa” (VB, 530).

⁶⁹⁸ LE, 11.

El que mostra el *Tractatus*, doncs, no és el “límit del món” –allò que no es pot dir i que està, per això mateix, “fora del món”–, sinó la *nostra pròpia escomesa* contra el límit, el límit del *nostre* llenguatge, el *nostre* límit, en un mot: *a nosaltres*. Aquest és el “sentit ètic” que pot arribar a “entendre” el lector del llibre, el fet que el *Tractatus* parli de nosaltres, que ens mostri i ens digui precisament a nosaltres mateixos, no un “objecte” qualsevol de la filosofia, sinó el “subjecte” de la filosofia, que posa ara en evidència, *no* com aquell qui traça el límit, sinó, més aviat, com aquell *qui és traçat*.⁶⁹⁹

Com a “activitat” i no “resultat” filosòfics, per tant, el *Tractatus* no és un llibre que gaudeixi de la dialèctica “transcendental” (Kant) o “especulativa” (Hegel) de fer que l’individu accedeixi “indirectament” a la veritat, sinó de la “dialèctica qualitativa” de “situar correctament l’individu” (SKS 1, 354), o sia, de capacitar-lo per “veure el món correctament” en el sentit de situar-lo “correctament en el camí”, no “fora del món”, on la veritat *és*, sinó en el “límit del món” on nosaltres *existim*. L’escomesa wittgensteiniana no disposa el lector a entendre i dir el límit, sinó que, així com passa amb l’“estat d’ànim [*Stemning*]” i la ironia kierkegaardianes, l’escomesa *el disposa* a “entendre” que, per “entendre” i “dir” el límit, el que cal és “guardar-ne silenci”, això és, *actuar en el límit, no “anar més enllà”*.

“Entendre i entendre són dues coses distintes”, diu Haufniensis mitjançant un proverbi, atès que en el primer “entendre” el lector *s’entén* a si mateix *en el límit*, mentre que en el segon *cau en la il·lusió d’entendre* el límit “més enllà” del límit

⁶⁹⁹ Des d’un altre context, escriu Heidegger en relació amb un mateix problema: “Tot pensador ultrapassa el límit intern de tot pensador. Però aquest ultrapassar no és un saber més, ja que ell mateix solament consisteix a mantenir al pensador en la immediata reivindicació de l’èsser, romanent així en el seu límit. Això, alhora, radica en el fet que el pensador no pot dir mai el que li és propi. Ha de quedar no dit perquè la paraula dicible rep la seva determinació des de l’indicible” (Martin Heidegger, *Nietzsche*, Tübingen: Pfullingen, 1961, vol. II, p. 484 [trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona: Ariel, 2014, p. 916]).

(“fins a cert punt” o de manera “més elevada”) i, per consegüent, *s’enganya a si mateix*. Escriu aquest pseudònim:

La interioritat és un entendre; però en concret, es tracta de com ha d’entendre’s aquest entendre. Entendre un discurs és una cosa, i una altra ben distinta entendre allò que el discurs posa en relleu, entendre el que un mateix diu és una cosa, i entendre’s a si mateix en el que hom ha dit és una altra de ben distinta (SKS 4, 442).

Així, doncs, en tant que “assenyala” el límit de l’ésser humà, en tant que “apunta vers” el límit de l’humà i a la pretensió de *no esdevenir-lo* sinó d’evadir-se’n, per contra, en l’esforç de *dir-lo*, el *Tractatus* és un llibre que, malgrat totes les seves insensateses té, tanmateix, *sentit*. Un “sentit ètic”, és clar, i no metafísic, per tal com assenyala el límit de l’humà i no mira de comprendre’l per mitjà de l’asseveració d’un cúmul de suposades veritats. I és que, al capdavant, “el llenguatge no és pas una gàbia” –matisa Wittgenstein en una de les converses amb Waismann–,⁷⁰⁰ perquè, com a gàbia, (de)limita i imposa els límits a allò que no pot ser dit –escometem contra aquests mateixos límits quan intentem dir el que no pot ser dit *de la manera en què intentem fer-ho*– però escometent contra aquestes mateixes parets, aconseguim, malgrat tot, *no* entendre i transcendir el llenguatge (“escalant”-ne les proposicions), però *sí* entendre’ns i fer-nos entendre en aquesta *nostra* i *tan* –sinó “massa”, com criticava Nietzsche– *humana tendència* de traspasar els límits de les nostres possibilitats.⁷⁰¹ Amb tot no estarem dient *res*, però la tendència, el xoc, “*apunta vers*

⁷⁰⁰ “Notes on Talks...”, op. cit., p. 68.

⁷⁰¹ Citant Stanley Cavell, James Conant comenta que “At the heart of all Wittgenstein’s philosophical writing stands the idea that there is nothing more human than the wish to deny one’s humanity. I afegeix: “The *Tractatus* marks the beginning of the struggle that preoccupied Wittgenstein throughout his mature years –a struggle that oscillates between the poles of the constitutively human temptation to disown one’s humanity and the equally human thirst to find peace in an acknowledgement of the fact of one’s humanity” (“Throwing Away the Top of the Ladder”, op. cit., p. 349). És precisament aquesta

alguna cosa”, com deia Wittgenstein,⁷⁰² cap a la comprensió amb la *persona* de l'autor, cap a la comprensió de la nostra pròpia “situació” fronterera.⁷⁰³

4.2. O el límit del discurs o el discurs com a límit

En una carta al seu amic Paul Engelmann, i en plena elaboració del *Tractatus*, Wittgenstein diu que “no es perd *res* per no esforçar-se a expressar l'inexpressable. L'inexpressable, més aviat, es troba *contingut* –inexpressablement– en l'expressat”.⁷⁰⁴ Com hem vist, el silenci wittgensteinià no és un silenci místic o contemplatiu *que mostri callant* “allò de què no pot parlar”, sinó un silenci que *es mostra en la pròpia impotència* del seu dir, en no dir o bé en dir ben alt i amb tota l'estridentia possible allò que Wittgenstein designa com a “insensateses” i que Kierkegaard aglutina sota el nom de l'“absurd”.⁷⁰⁵

En realitat, doncs, el que continua demanant Wittgenstein amb el *Tractatus* és que es guardi silenci d'allò de què no es pot parlar, però no perquè sigui una cosa a dir que només es mostri en silenci, sinó perquè no hi ha més a dir, perquè no hi ha *res* a dir. El que requereix el discurs ètic del *Tractatus* no és un dir ans un fer per part del

paradoxa de l'humà la que miro de reflectir amb l'expressió “el *pathos* del límit” en el pensament kierkegaardia.

⁷⁰² “Notes on Talks...”, op. cit., p. 12.

⁷⁰³ Escriu Diamond: “if I understand a person who utters nonsense, I enter imaginatively into the seeing of it as sense. I as it were become the person who thinks he thinks it. I treat that person's nonsense in imagination as if I took it to be an intelligible sentence of a language I understand, something I find in myself the possibility of meaning (“Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*”, op., cit., p. 81). Conant conclou: “The ethical point of the book, is not a doctrine about the nature of ethics or the mystical; rather, the book is an exercise of the ethical activity of helping someone to achieve clarity” (“Throwing Away the Top of the Ladder”, op. cit., 352-353).

⁷⁰⁴ *Briefe*, 78.

⁷⁰⁵ En consonància amb la “insensatesa” wittgensteiniana, Kierkegaard relaciona l'absurd amb el punt de vista de “fora del món”: “La fe és certament ‘el punt fora del món [punt de recolzament]’ que per tant mou també el món sencer. Allò que irromp mitjançant la negació de tots els punts del món és el punt fora del món; és fàcil veure que així és [...] prenem l'absurd [*det Absurde*]. El negar tot concebre compel·leix un a fora del món, a l'absurd –i aquí hi ha la fe” (SKS 23, 136-137 [NB16:60]).

subjecte, l'activitat de canviar d'actitud i *transformar* la vida del filòsof com un tot. Heus aquí el lloc on Wittgenstein es fa eco del *pathos* del límit kierkegaardia, no en el fet de “guardar silenci”, sinó en el fet de “guardar silenci” *parlant*, de *dir* que cal “guardar silenci” i aproximar-se, així, a la “doble reflexió” i a la “qualitat artística” del “pensador subjectiu” de Climacus.

Per tant, i vist com en són d'harmonioses les tonalitats de discurs d'aquests pensadors, no crec que estigui fora de to traçar, en aquest apartat, un paral·lelisme entre el *Tractatus logico-philosophicus* i la *Postilla conclusiva i no científica*, una vegada sabem el que també *diu* Climacus al final de l'obra, gens casualment en l'apèndix intítulat “una entesa amb el lector [*Forstaaelsen med Læseren*]”, a saber, que el llibre no solament té un final sinó un rebuig per fer. Escriu aquest pseudònim:

Així com en els llibres catòlics, especialment els antics, hom troba una nota final que indica al lector que tot ha de ser entès d'acord amb els ensenyaments de la santa universal mare església, així també el que escric conté una nota que tot ha de ser entès de manera que sigui revocat, que el llibre no solament té un final, sinó una retractació (SKS 7, 599).⁷⁰⁶

⁷⁰⁶ L'afinitat entre la concepció de la “comunicació directa” i “indirecta” de Kierkegaard i la distinció entre el “dir” i el “mostrar” de Wittgenstein ha estat apuntada diverses vegades en els àmbits d'investigació dels respectius autors, especialment en les obres del *Tractatus* i la *Postilla*. No obstant això, la majoria dels estudiosos interpreten el *Tractatus* com la comunicació “indirecta” d'una veritat inefable i així interpreten també l'obra de Climacus en quant comunicació indirecta de la paradoxa de la veritat cristiana (vegeu, per exemple, Stephen Evans: *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, op. cit., pp. 222-225 i Lois Mackey: *Points of View: Readings of Kierkegaard*, Tallahassee: Florida State University Press, 1986, p. 102). El que miraré de posar en relleu en aquest apartat del capítol, doncs, és que si Kierkegaard i Wittgenstein es relacionen com a pensadors en la idea d'una comunicació “indirecta” “d'allò que no pot ser dit” i, per tant, del límit en el llenguatge, no és per mor d'una comunicació com a mitjà o instrument merament retòric de mostració de l'ètic i l'eticoreligiós, sinó per raó d'una comunicació que és *en si mateixa* ètica i eticoreligiosa. Per a tal fi, seguiré la interpretació de James Conant i Cora Diamond, els quals argumenten a favor d'una lectura “austera” del silenci wittgensteinià com a mera “insensatesa”. Amb tot, i amb el fi de mostrar com Wittgenstein queda encara a mig camí del *pathos* kierkegaardia, malgrat seguir-ne atentament la petja, ampliaré la interpretació d'aquests dos autors amb l'ús d'altres perspectives.

De la mateixa manera que el *Tractatus*, l'escala del qual havia de ser "llençada després d'haver-s'hi enfilat", la *Postil·la* com a obra de Climacus (l'latinització del mot grec *κλιμαξ* [escala]) és també una obra que ha de ser "rebutjada" (cf. SKS 7, 562).⁷⁰⁷ El llibre és, així, "superflu", adverteix Climacus. "Per tant, que ningú no es molesti a acudir-hi, perquè el qui hi apel·li *eo ipso* l'ha malentès" (SKS 7, 561). Igual que el *Tractatus*, la *postil·la* serveix "estrictament" i "SOLAMENT" "per delimitar per dins l'ètic", és a dir, *no per a conèixer* allò de què parla: "com hom pot esdevenir cristià" sinó per a *reconèixer* que allò de què parla és "simplement una insensatesa [*enfaich Unsinn*]" i que, per consegüent, és millor guardar-ne silenci.

Lluny de presentar-se com a "conclusió" i "resultat" "científic" del problema de les *Engrunes*, la *Postil·la* és introduïda pel pseudònim com "una recerca renovada en la mateixa direcció de l'obreta", que ocupa gairebé 6 vegades la llargària d'aquesta així anomenada, amb diminutiu, "obreta" i que es dirigeix al lector amb la voluntat de tancar i, donar per acabat, el problema en qüestió.⁷⁰⁸ Escriu Climacus en la introducció d'aquest *post scriptum* a les *Engrunes*:

⁷⁰⁷ Del grec *κλιμαξ* o escala, Climacus és anomenat així amb referència al nom de l'autor de la *Scala Paradisi* –un monjo medieval que descrivia en la seva obra el virtuós camí de perfecció i d'ascensió cap a la divinitat. Per a més detall, vegeu KW VII, op. cit., p. ix (nota 2).

⁷⁰⁸ Una parafrasi del títol i subtítol d'aquesta *magna obra* de Climacus pot ajudar a interpretar-ne el contingut: "Postil·la conclusiva i no científica a les *Engrunes Filosòfiques*. Compilació mímico-patètico-dialèctica, una contribució existencial [*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg*]. "Postil·la [*Efterskrift*]", perquè ve "després [*Efter*]" i continua "l'experiment" de les *Engrunes*; "Conclusiva [*Afsluttende*]", perquè és la paraula final i "conclou [*afslutter*]", no solament la qüestió de les *Engrunes*, sinó suposadament també l'activitat de Kierkegaard com a escriptor (després de la *Postil·la*, Kierkegaard tenia pensat posar el punt i final a la seva obra literària i dedicar-se a fer de capellà rural; "No científica [*Uvidenskabelig*]", perquè, com la fragmentària de la seva predecessora, aquesta és una obra que no tracta d'una qüestió "objectiva", de "ciència o de saber [*viden*]", sinó d'un problema subjectiu que s'erigeix en contra de la pretensió d'assolir una veritat especulativa com la que l'idealisme absolut promet.

Proseguim, de la mateixa manera, amb el subtítol: "mímica [*Mimisk*]", perquè, com a "humorista" (SKS 7, 570), mimetitzava les obres filosòfiques fent un "tractat" sobre l'existència, però amb un fi ben diferent. És per això que el seu mim és "patètic [*pathetisk*]", perquè parla del *pathos* i el sofriment existencial d'una exigència cristiana en una "dialèctica [*dialektisk*]" qualitativament diferent (SKS 19, 375 [Not12: 4]) que no condueix el lector cap a una resposta definitiva, sinó que el "situa" definitivament *davant* de la pregunta. Finalment, l'obra és "una contribució existencial" perquè no

Per no ocasionar confusió, hom ha de recordar immediatament que l'objecte del problema no és la veritat del cristianisme, sinó la relació de l'individu amb el cristianisme, de manera que del que aquí es tracta no és de l'afany sistemàtic de l'individu per a classificar les veritats del cristianisme en paràgrafs, sinó de la preocupació de l'individu infinitament interessat per la seva relació amb una tal doctrina (SKS 7, 24-25).⁷⁰⁹

Ara bé, aquesta és una pregunta que, en la mesura que tracta d'una qüestió d'interès individual i no d'una "doctrina", no pot ser "objecte de discurs", ni tan sols de l'existencial de Climacus.⁷¹⁰ Tanmateix, la resposta que *compon* el pseudònim al llarg de l'escriptura de la *Postil·la* –ja que d'això precisament es tracta, no de la "seriosa" resposta d'un "individu singular", sinó del "distanciament de l'experiment" (SKS 7,

contribueix a donar saber, sinó a "disposar" i "orientar" existencialment el lector (llegiu *Stemning*), tal com feia *El concepte d'angoixa* amb la seva "orientació psicològica" en direcció al pecat, per tal que sigui el lector qui hi respongui amb la seva pròpia existència.

A banda del títol i el subtítol, emperò, el pseudònim també ens dóna pistes a l'hora d'assajar una interpretació del contingut de l'obra, sobretot si tenim en compte la història de la seva biografia en el relat *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* com a narració d'aquell jove filòsof que no solament es relacionava *personalment* amb les tesis modernes de la filosofia, sinó que, a més a més, en quedava *desencantat i frustrat* a causa de la falsedat de les seves promeses. En aquest sentit, Climacus és algú que encara no ha fet el salt al cristianisme, perquè no té fe, com ell mateix constata (SKS 7, 560), però que, en la mesura en què *ha passat* pel darrer esglaó de la *scala paradisi* i s'ha fet conscient de la falsedat, està més a prop que mai de realitzar-lo, en comparació amb aquells que encara la puguen amb l'esperança d'arribar "més amunt". Vegeu, el punt 3.1.

⁷⁰⁹ Així com en *De omnibus*, la pregunta de la *Postil·la* és formulada *en primera persona*: com puc "jo, Johannes Climacus, nascut en aquesta ciutat, de trenta anys d'edat, ésser humà sense més ni menys que la majoria de la gent, admeto que, exactament igual que a una criada o a un professor, m'espera un bé suprem que s'anomena salvació eterna" (SKS 7, 25). Sembla ser, doncs, que per comprendre la pregunta de la *Postil·la* farà falta que hom comparteixi una *experiència personal*. En una de les converses amb Waismann, Wittgenstein confessa haver acabat la *Conferència sobre ètica* en primera persona com l'única manera d'expressar-ne el contingut: "El que és ètic no és pot ensenyar. Si mitjançant una teoria pogués explicar a una tercera l'essència del que és ètic, allò ètic no tindria cap valor. En la meua *Conferència sobre ètica* vaig parlar, al final, en primera persona. Crec que això és completament essencial. Aquí no és possible constatar res més; tan sols puc fer-me present en la meua condició personal i parlar en primera persona. Per a mi la teoria no té cap valor. Una teoria no em dóna res [...]" ("Notes on Talks...", op. cit., p. 14).

⁷¹⁰ Pel que fa al discurs filosòfic de la *Postil·la*, Henry E. Allison escriu: "Both Hegel and Climacus, are stormers of the heavens, searchers for the Absolute, and the main difference between them lies in their respective routes to this exalted goal. The one proceeds by way of speculative philosophy, the other by means of 'the principle of subjectivity'. Yet both attempts are equally futile, for despite the difference or their approaches, they both end up at the same place, viz., the identification of Christianity and nonsense", i afegeix: "Far from being a contribution, good, bad or indifferent, to a philosophy of existence, the *Postscript* emerges as Kierkegaard's attempt at a *reductio ad absurdum* of any such enterprise" ("Christianity and nonsense", op. cit., p. 145; 128).

560) i d'una poètica resposta– serveix, com diu Johannes de silentio recordant a l'esteta i en relació amb les analogies d'Abraham, per a “indicar la frontera del país desconegut [*at antyde det ubekjendte Lands Grændse*]” (SKS 4, 200), i un cop allí, “mostrar” que la qüestió no pot ser preguntada i que, per tant, cal rebutjar-la en la seva totalitat.⁷¹¹

Allò que Climacus vol dir amb l'obra no pot ser dit, però el fet de dir *que no pot dir* serveix, si més no, per a “mostrar” *la impossibilitat* de la pregunta i, per tant, la necessitat d'emprendre-la, de nou, des d'una altra realitat. Climacus no respon a la pregunta, però el límit amb el qual topa, en mirar de respondre-hi en el discurs, és l'“ocasió”⁷¹² perquè el lector “vegi” la pregunta “correctament” –*es capaciti* per “veure el món correctament”, deia Wittgenstein– i *se situï*, no en el lloc de la pregunta sinó, “correctament” *davant de la pregunta*, és a dir, “davant de Déu”, com deia Anti-Climacus.

Des del punt de vista del *Tractatus*, doncs, la il·lusió o temptació que mira de fer front Climacus mitjançant, no la “doctrina” filosòfica d'una distinció entre la subjectivitat i objectivitat de la veritat del cristianisme sinó l'“activitat” filosòfica que mostra l'absurditat d'una tal doctrina no és altra que pensar que hom pot esdevenir

⁷¹¹ Davant d'una pregunta “còmica” només hi cap una “còmica” resposta. La pregunta “teòrica” sobre “com hom pot esdevenir cristià” només pot ser contestada per mitjà d'una resposta “teòrica” i, per tant, igualment “absurda”, “insensata”. Com apunta Henry E. Allison: “The doctrinal content of the work must be regarded as an ironical jest, which essentially takes the form of a carefully constructed parody of the *Phenomenology of Mind*. Moreover, the real purpose of this jest is not to convince the Reader of a philosophical or religious truth, but to prevent him from theorizing, even in an ‘existential’ sense about Christianity, and instead to help him to come to grips, in the isolation of his own subjectivity, with the question of what it means to become a Christian” (“Christianity and Nonsense”, op. cit., p. 127). En aquest sentit, la *Postil·la* esdevé l'exemple més paradigmàtic de la “unitat de broma i seriositat” en què, segons Climacus, es troben totes les categories cristianes (SKS 7, 102). Per a una concepció de la *Postil·la* com a obra còmica que té, tanmateix, la funció “catàrtica” i “correctiva” de la seriositat, vegeu Hugh S. Pyper, “Beyond a Joke: Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript as a Comic Book” dins IKC: *Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”*, op. cit., pp. 149-167.

⁷¹² vegeu nota 756.

cristià acatant l'ensenyament d'un contingut teòric; o encara més, que a hom no li cal esdevenir cristià pel simple fet que *ja ho és*. Escriu Climacus en la *Postil·la*:

Fins i tot estant fora [del cristianisme], he comprès perfectament que l'únic i imperdonable crim de lesa majestat contra el cristianisme consisteix en el fet que l'individu particular suposi sense més ni més la relació amb el cristianisme com una cosa donada (SKS 7, 245).

Esdevenir cristià és com esdevenir humà: una *tasca existencial* que dura tota la vida, no “una cosa donada” d'una vegada per totes en un moment puntual. La “monstruosa il·lusió” de la “cristiandat [*Christenhed*]”, escriu Kierkegaard en la interpretació que *es dona a si mateix* com a escriptor “religiós” en l'obra pòstuma d'*El punt de vista* (SKS 16, 23), no és que hom no cregui en el cristianisme, sinó que s'anomeni cristià tot aquell que viu “sota categories alienes al cristianisme”, pensant-se que és cristià quan amb la seva vida atempta contra tot el que representa el cristianisme (ibídem, 24-25). El mal dels temps –sentència Kierkegaard en l'esbós de les lliçons sobre la “Dialèctica de la comunicació ètica i eticoreligiosa”– és la “deshonestat”, el fet que el cristianisme s'hagi confós amb un “saber”, amb un “què”, quan és una veritat que només pot ser viscuda com un “com” (cf. SKS 27, 427; 430-433 [Papir 371:1-2]).⁷¹³

⁷¹³ Tot i que no veigueren mai la llum, aquestes lliçons sobre la comunicació plantegen un discurs transcendental sobre les condicions de possibilitat del discurs de l'ètic i l'eticoreligiós que, com qui diu, assenten les bases de la filosofia del llenguatge posterior. En elles Kierkegaard sistematitza la distinció entre la “comunicació de saber [*Videns Meddelelse*]” o comunicació “directa [*ligefrem*]” i la “comunicació de poder [*Kunnens Meddelelse*]” o comunicació indirecta. I potser sigui, a causa de la voluntat de sistema i exposició “teòrica” de la comunicació de l'ètic i l'eticoreligiós, així com passà amb la també comunicació directa d'*El punt de vista*, que aquestes lliçons esdevingueren pòstumes. D'alguna manera, Kierkegaard veia, en la publicació d'aquests textos, la transgressió de la coherència estilística i comunicativa d'ell mateix com a escriptor.

La literatura bibliogràfica sobre el tema de la “comunicació” i, sobretot, de la comunicació indirecta de la pseudonímia és ingent en els estudis kierkegaardians, així és que només en destacarem uns quants exemples: Paul Müller, *Søren Kierkegaards Kommunikationsteori. En Studie, Med Forelæsningsudkastene til “Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelse Dialektik”* (1847), Copenhaguen: C.A. Reitzel, 1984; Lars Bejerholm, op. cit.; Jacques Caron, *Angoisse et communication chez Søren Kierkegaard*, Odense: Odense Universitets Forlag, 1992; George Pattison (ed.),

Ara bé, aquesta il·lusió i confusió que cala fortament en l'esperit d'una època en què “s'esborra la passió per a servir al saber” (SKS 4, 14) i, a més a més, al saber “erudit i científic” (SKS 7, 319), no és quelcom que, com constata l'autor d'*El punt de vista*, pugui combatre's “directament” “per un que es proclami a si mateix cristià”, sinó “indirectament” “per un que, *millor orientat* [com Climacus], estigui disposat a declarar que no és cristià en absolut” (SKS 16, 29).⁷¹⁴

Donada la situació de la “cristiandat [*Christenhed*]”, hom no pot introduir directament el “cristianisme [*Christendom*], car això, com diu l'autor, seria reforçar encara més la il·lusió i fer que l'altre es posi a la defensiva.⁷¹⁵ El que cal, doncs, és emprar la “tàctica de reflexió”: començar acceptant la il·lusió com a bona, atraure l'atenció de l'altre amb l'ús de categories estètiques i, un cop allí, fer-lo adonar de la contradicció en què s'ha instal·lat i “obligar-lo, així, a jutjar”. El mètode és “socràtic”, confessa sense miraments l'escriptor “religiós”, car abans d'introduir la veritat, cal dissipar-ne la il·lusió i això només es pot fer de manera “dialèctica”, és a dir, mitjançant l'art “pagà” d'un engany “en la veritat [*ind i Sande*]” (SKS 16, 35). En aquest context, i després de tota una declaració de principis en tant que escriptor, l'autor d'*El punt de vista* assegura que el caràcter estètic de les seves obres ha estat una incògnita i un “engany al servei del cristianisme [*et Bedrag i Christendommens*

Kierkegaard on Art and Communication, Nova York: St. Martin's Press, 1992; Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, Princeton: Princeton University Press, 1975; André Clair, *Pseudonymie et Paradoxe*, op. cit.; Roger Poole, *Kierkegaard. The indirect Communication*, op. cit.; Poul Houe i Gordon D. Marino, *Søren Kierkegaards and the word(s)*, Copenhaguen: C.A. Reitzel, 2003, entre d'altres.

⁷¹⁴ Èmfasi meu. En l'apèndix “Una entesa amb el lector”, Climacus es defineix a si mateix de la manera següent: “El sotassignat, Johannes Climacus, que ha escrit aquest llibre, no diu que és cristià, perquè està, amb total seguretat, completament preocupat amb la dificultat que ha de ser arribar a ser-ho, però tampoc no és un que, després d'haver-ho estat, hagi deixat de ser-ho per tal d'anar més enllà. És un humorista [...]” (SKS 7, 560).

⁷¹⁵ Com escriu Kierkegaard, “tota la vella ciència militar, tota l'apologètica i tot el que implica, serveix, més aviat –parlant sincerament–, per traïr la causa del cristianisme” (SKS 16, 34). Wittgenstein escriu: “No té cap sentit dir a algú alguna cosa que no entén, per molt que hi afegeixis que no et serà capaç d'entendre” (VP, 460).

Tjeneste]” (SKS 16, 12), un medi de comunicació “reflexiu” i “negatiu” que porta el lector cap a la veritat cristiana.⁷¹⁶

Ara bé, tal com ens ha passat més amunt amb el “silenci” wittgensteinià, l’“engany estètic” d’aquest suposat “religiós” escriptor ens remet novament al dilema de la comunicació indirecta. És la comunicació indirecta de Kierkegaard una comunicació merament transicional o instrumental, és a dir, *una manera indirecta* (estètica) *de dir* la veritat (religiosa) que “directament” no pot comunicar? una forma d’entendre el “què” i el “com” del cristianisme de manera separada, com si un se seguís de l’altre, com si la pràctica se seguís de la doctrina? D’entrada, hom sospitaria que no, tot i que no són pocs els que així la interpreten.⁷¹⁷

Però si la comunicació indirecta no és una “manera de dir” la veritat de l’ètic i l’eticoreligiós, sinó tota una altra cosa: una activitat *ella mateixa* ètica que l’únic que pretén és, “delimitar per dins l’ètic” i transformar, per tant, el punt de vista del lector i el lector mateix en disposar-lo amb vista a aquesta veritat, com així hem vist en Wittgenstein, aleshores, quin estatus hem d’atorgar a l’“indirecta” de la comunicació

⁷¹⁶ De manera anàloga a Sòcrates –el qual sols sabia que no sabia res–, que conduïa als deixebles vers l’actitud de disponibilitat per a rebre el saber, l’escriptor religiós –fent veure que és un escriptor estètic i, per tant, no religiós– disposa la cristiandat a descobrir de nou el cristianisme. Sòcrates utilitzava un mètode negatiu: la ironia, per a buidar i alliberar el deixeble de tot pseudo-saber que obstruís la seva disposició a saber. De manera similar, l’escriptor religiós utilitza un mètode negatiu: l’“engany” (SKS 16, 35), per a alliberar la cristiandat de la il·lusió que obstrueix l’autèntica vida cristiana.

⁷¹⁷ Per bé que la pseudonímia de Kierkegaard és una qüestió que cada vegada gaudeix de més estudis en l’àmbit de la investigació kierkegaardiana, la majoria d’autors que la tracten ho fan com “una estratègia comunicativa que persegueix un determinat fi” (Francesc Torralba, “Lectura de ‘la dialèctica de la comunicació ètica i ètico-religiosa’ de Kierkegaard”, *Comprendre*, vol. 1, 1999, p. 142). D’aquesta manera, l’indirecte de la comunicació passa a tenir un sentit propi en la filosofia de Kierkegaard, contràriament al menysteniment d’antany, però ho fa com a *mode de dir*, tot i que indirecte, *la veritat del cristianisme* i, per tant, com a recurs temporal i merament instrumental d’una dialèctica pròpiament hegeliana. Contràriament a la interpretació d’aquests autors, el que miraré d’assenyalar en aquest apartat, amb l’ajuda precisament del sentit que hem donat al “silenci” de Wittgenstein, és que, com a dialèctica “qualitativament” diferent, el negatiu de Kierkegaard no es pot entendre des de l’esquema hegelianista d’un negatiu merament instrumental i transicional, sinó que, com s’ha conclòs en el capítol 2, el que cal és concebre’l des de la “qualitat” absoluta i infinita de la negativitat de la dialèctica de la ironia socràtica. No, per tant, com a mitjà d’un fi, sinó com a fi en si mateix, i com a *fi*, a més a més, *ètic*, no estètic o religiós.

d'aquest escriptor *volgudament* religiós? A què ens condueix, aquest cop, “l’escala” de Climacus?

Perquè si ens condueix a la veritat del cristianisme, tot i que de manera negativa i indirecta, aleshores, Climacus, com a pseudònim, i Kierkegaard com el seu autor literari, no se situen “correctament” en el camí de la veritat, sinó en la veritat mateixa, això és, en la posició d’algú que posseeix la veritat (el què) i que només li preocupa *la manera* de comunicar-la (el com). Al capdavant, “enganyar” significa justament això, que la veritat està sota el domini i a disposició de l’enganyador, i que aquest té l’“autoritat [*Myndighed*]” de *(re)presenta-la* a través d’un mètode negatiu i indirecta: la pseudonímia.

Però d’aquest cul-de-sac en el qual ens hem ficat se’n surt de la mateixa manera que se solucionen “els nusos de la filosofia”, és a saber, “desfent-se”, esvaint el problema en tant que problema.⁷¹⁸ Com diu Wittgenstein en les *Investigacions Filosòfiques*, “la meta de la filosofia és “mostra-li, a la mosca, la sortida dins la campana atrapamosques”. “La filosofia és una lluita contra l’embruixament del nostre enteniment fet a través dels mitjans del nostre llenguatge”.⁷¹⁹

Així com passa amb la interpretació del “silenci” wittgensteinià, el nostre enteniment ha quedat “embruixat” amb l’indirecta de la comunicació i ha fet de l’engany la comunicació indirecta *d’una cosa* determinada. La dificultat rau, doncs, no en el fet que Kierkegaard es contradigui si mateix en mostrar-se com un escriptor “religiós” que comunica, malgrat tot, de manera “estètica”, sinó a distingir un tipus de comunicació que no suposi la comunicació indirecta de cap cosa determinada, sinó, més aviat, la seva

⁷¹⁸ Escriu Wittgenstein en el *Tractatus*, “Es nota la solució del problema de la vida en l’esvaniment d’aquest problema [...]” (6.521). La filosofia té per a Wittgenstein un objectiu immediat i ben modest, ja que és una mostra de com eliminar embolics i dissoldre qüestions, més que de com solucionar *la* qüestió. La filosofia “no explica ni conclou res” (PU, 303), sinó que examina, indaga i ens manté desperts. El mateix sembla ser per a Kierkegaard.

⁷¹⁹ PU, 309; 299.

negació. La definició següent de Conant ens pot ser de gran ajut a l'hora de besllumar la sortida de “la campana atrapamosques”: “una comunicació directa diu alguna cosa. Una no comunicació no diu res. Una comunicació indirecta desitja mostrar que el que apareix com a comunicació és en realitat una no comunicació”.⁷²⁰

Amb aquesta definició sobre els diferents tipus de comunicació es veu clarament que el caràcter indirecte de la comunicació kierkegaardiana, allò que ha produït l'embull lingüístic que, com qui diu, ens ha encastat de ple en “la campana atrapamosques”, no ha de ser entès necessàriament com un mode d'assolir un determinat “resultat”, sinó com una “qualificació” de l’“activitat” de la comunicació mateixa, precisament la que “mostra” Climacus amb la revocació: una comunicació indirecta pot ser, si més no per a Climacus, una comunicació revocada, o sia, una espècie de no comunicació que difereix de la simple no comunicació de la mateixa manera que un llibre escrit i revocat difereix d'un llibre no escrit (cf. SKS 7, 563).

Per tant, a l'igual del *Tractatus*, l'objectiu de Climacus amb la *Postil·la* no és comunicar “una manera de pensar” en relació amb la veritat del cristianisme (la subjectiva i existencial), sinó fer alguna cosa amb aquesta manera de pensar, això és, *fer que* el lector *s'adoni* de la no-veritat en què viu el cristianisme i pugui aproximar-se, així, a la veritat de la qual ara s'allunya. Evidentment, com admet Kierkegaard en revelar els secrets de la seva estratègia comunicativa en la suposada “comunicació directa [*ligefrem meddelelse*]” que és l’“informe per a la història [*rapport til historien*]” d'*El punt de vista* (SKS 16, 7), hom no pot obligar a ningú a acceptar una opinió, una creença, i encara menys quan qui la comunica no en té ni tan sols opinió, com és el cas d'un humorista (SKS 7, 570); però sí pot fer, com diu ell mateix, “que se n'adoni

⁷²⁰ “Must We Show What We Cannot Say?”, op. cit., p. 262.

[*at blive opmærksom*] i obligar-lo, així, a jutjar [*at dømmes*]. Ara està a punt de jutjar, però el que ara jutgi no està sota el meu control” (SKS 16, 32).⁷²¹

Encara més, que el pseudònim de la *Postil·la* s’autoproclami “humorista” és del tot rellevant per a la interpretació de l’“indirecta” de la comunicació, ja que, com hem vist, l’humor és el “*confinium* entre l’esfera ètica i religiosa de l’existència” (SKS 7, 455) i, per tant, el (no o fora de) lloc, en què la transició entre aquestes dues esferes es posa justament en qüestió.⁷²² Escriu Climacus sobre l’humorista que és ell mateix:

L’humorista posa constantment [...] la concepció de Déu a banda de quelcom altre i *fa aparèixer la contradicció*; però ell mateix no s’hi relaciona, amb Déu, amb apassionament religiós (*stricte sic dictus*), sinó que es transforma a si mateix en un *lloc de pas*, fantasmagòric i tanmateix profund, seu de totes aquestes transfiguracions; ara bé, ell mateix no s’hi relaciona. L’home religiós fa el mateix [...], però en el seu interior es relaciona amb Déu (SKS 7, 458).

La conclusió de Climacus del final del capítol “la consideració històrica” de la primera part de la *Postil·la* va en aquesta mateixa direcció:

El que aquí s’ha suggerit, i el que he posat en relleu reiteradament en les *Engrunes*, és que no existeix una transició directa o immediata al cristianisme. Per això, aquells que volen empènyer retòricament a algú perquè hi accedeixi, o que, fins i tot, vulguin ajudar-lo a entrar-hi a cops d’aquesta manera, tots ells són uns impostors. I no, no saben el que fan (SKS 7, 54).

⁷²¹ Wittgenstein és de la mateixa opinió: “I don’t try to make you believe something you don’t believe, but to make you do something you won’t do” (citat per Rush Rhees en *Discussions of Wittgenstein*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970, p. 43). No casualment el vienès acaba el “pròleg” a les seves *Investigacions Filosòfiques* declarant que el fi últim del seu escrit és “si fos possible, estimular algú a tenir pensaments propis” (PU, 233).

⁷²² Èmfasi meu.

“Pare, perdona’ls perquè no saben el que es fan”,⁷²³ sembla dir un Kierkegaard d’ultratomba a tots aquells intèrprets que fan del danès el més gran dels “impostors”. I és que l’episodi sobre la polèmica entre Lessing i Jacobi de què parla Climacus en la *Postil·la* ja ens hauria d’haver alertat que Kierkegaard no és un Jacobi que vol ajudar els altres a fer el “*salto mortale*” cap al cristianisme, sinó, més aviat, un Lessing que “en guarda silenci” *parlant*, car hi respon amb “ironia”: “per a això es necessita un salt que no puc demanar a les meves velles cames ni a la meva pesada testa” (SKS 7, 98-101).⁷²⁴

Kierkegaard no solament no pot ser un autor que amb la comunicació indirecta de la seva pseudonímia “empenyi retòricament” i fins i tot “ajudi a entrar a cops” en la veritat del cristianisme, perquè, pel fet d’haver escrit *El Punt de vista*, és l’autor que *revoca* tota voluntat de ser-ho, l’autor que “mostra” indirectament i mitjançant la comunicació directa d’*El punt de vista*, la impossibilitat de ser aquest tipus d’autor.

Ja hem vist més amunt que *El punt de vista* és una obra que gaudeix de l’autoritat de Kierkegaard “per dir”, “d’una vegada per totes” i “tan directament, obertament i rotundament com sigui possible”, el que l’autor com a escriptor declara ser:

⁷²³ Cf. Llc 34; Mt 27, 38; Mc 15, 29.

⁷²⁴ Davant de les posicions de Lessing i Jacobi, Kierkegaard pren partit per Lessing perquè, com escriu Climacus, Jacobi no té clar que “el salt no es deixa ensenyar ni comunicar directament, precisament perquè és un acte d’aïllar-se, ja que, en no poder ser pensat, es deixa a l’individu si voldrà decidir-se per la força de l’absurd, o acceptar-lo amb fe. Jacobi vol, gràcies a l’eloqüència, ajudar a l’altre a donar el salt. Però això és una contradicció, i tota incitació directa és justament un obstacle per poder arribar a donar-lo” (SKS 7, 98). Del salt no se’n parla, *es dóna i prou*. Però Jacobi parla del salt i, com a conseqüència, el converteix en una peça més del discurs, ell, “l’eloqüent”, vol seduir Lessing amb aquestes paraules: “No n’hi ha per tant” ve a dir: “la cosa no és tan difícil; vostè simplement es posa en el trampolí i el salt està fet”. Lessing, per contra, en reconeix la vertadera importància i, per això, rebutja parlar-ne: “Ningú no podria comportar-se amb més reserva que Lessing en la més difícil de les tasques: i a més a més parlar” (SKS 7, 67). Johannes de silentio, el pseudònim que tampoc no parla del salt, però que en fa, en canvi, el *pathos* del seu discurs, afegeix: “El cavaller de la fe només es té a si mateix com a referència, sent el dolor que comporta no poder fer-se comprensible als altres, però tampoc no sent cap pruija vanitosa de voler ser tutor d’algú altre. El cavaller inautèntic es delata finalment per aquesta capacitat de mestratge que ha adquirit en un instant. No capta en absolut de què tracta el discurs: que si un altre individu singular ha de recórrer el mateix camí, també d’esdevenir-hi individu singular i, per això, no li cal la tutela de ningú, molt menys la d’algú que vol imposar-li” (SKS 4, 171). Sobre la valoració que fa Kierkegaard de Lessing, vegeu Claus V. Bormann, “Lessing” dins *Kierkegaard’s Teachers*, op. cit., pp. 135-157.

“religiós” (SKS 16, 11). En quant text, *El Punt de vista* és dogmàtic, puix que no es presenta com un text més de Kierkegaard, sinó com el text dels textos, el “meta-text”, en paraules de Joakim Garff, que dóna significat i sentit a tota la producció.⁷²⁵ Ara bé, lluny de desvelar *in propria persona* els secrets de la producció kierkegaardiana, el que fa Kierkegaard no és fer el que diu en l’obra, sinó reflectir, precisament, la il·lusió de pensar que *El punt de vista* és “aquell escrit que ho explica tot” i una vegada ens hi té amarrats com a lectors, trencar-la en mostrar que ningú, ni tan sols l’autor, no pot erigir-se com a propietari del sentit d’una obra. En una entrada del diari JJ, Kierkegaard ja adverteix la niciesa d’una tal il·lusió:

Després de la meua mort, ningú no trobarà en els meus papers (aquest és el meu consol) un sol aclariment d’allò que *realment* ha omplert la meua vida, ni *aquell* escrit en el meu interior que ho explica tot, i que sovint converteix en esdeveniments de summa importància allò que per al món són simples foteses i que jo mateix considero fútils quan prescindeixo de la nota secreta que els explica (SKS 18, 169-170 [JJ:95]).

Tot i això, no hem fet cas de l’advertència kierkegaardiana i ha calgut que fos Kierkegaard mateix qui, per mitjà d’*El punt de vista*, ens fes entrar en raó: Kierkegaard, posicionant-se *qua* autor –és a dir, assumint el rol que la nostra mateixa il·lusió projecta en l’obra–, aprofita l’avinentesa per a desautoritzar-se amb la “contradicció performativa” de *realitzar* una empresa, per definició, *irrealitzable*; a saber, donar un sentit objectiu i absolut de la seva obra i d’ell mateix com a escriptor.⁷²⁶

⁷²⁵ Joakim Garff, “The eyes of Argus: The Point of view and Points of view on Kierkegaard’s Work as an Author” dins *A Critical Reader*, op. cit., pp. 75-102.

⁷²⁶ Em permeto d’assenyalar el meu article “Søren Kierkegaard, Escriptor religiós? Lectura del *Punt de vista sobre la meua obra com a escriptor*” (*Comprendre*, vol. 7, 2005, pp. 73-86) com una anàlisi més detallada de la lectura que defenso aquí. Pel que fa a altres autors que no solament la recolzen sinó que n’han estat en molts moments inspiradors, vegeu Joakim Garff, “The eyes of Argus: The Point of view

Anàlogament al poder que l'home exerceix davant la creació, a saber, no el d'absolut domini, sinó d'acollida i de responsabilitat, Kierkegaard en quant autor es fa només *responsable* de la seva producció, no essent en cap moment l'únic creador. Conseqüentment, *El punt de vista* no actua com la perspectiva transcendent que unifica el cànon kierkegaardianà, sinó com una perspectiva més; una veu més en la gran simfonia kierkegaardiana. El germà de Kierkegaard tenia raó: "Søren Kierkegaard" és un pseudònim més de la gran producció kierkegaardiana.⁷²⁷ I a la millor tots els pseudònims no deixen de ser res més que pseudònims de Déu, en la mesura que és Ell qui pot erigir-se com l'autor absolut.⁷²⁸ En aquest sentit, la paraula que tenim de l'autor: "que és i era un escriptor religiós" (SKS 16, 11) no té el caràcter d'última paraula sobre la producció, sinó el d'*una paraula més*, una paraula "davant" la qual

and Points of view on Kierkegaard's Work as an Author", op. cit.; SAK, op. cit; Henning Fenger, *Kierkegaard-myter og Kierkegaard-kilder*, Odense: Odense Universitets Forlag, 1976; i Christopher Norris, "Fictions of Authority: Narrative and Viewpoint in Kierkegaard's Writing" en *The Deconstructive Turn: Essays in the Rethoric of Philosophy*, Londres i Nova York: Methuen, 1984, pp. 85-106. Autors que, salvant les diferències, posen també sota sospita la relació directa que tradicionalment hom ha establert entre Kierkegaard i les obres firmades amb el seu propi nom.

Quant a la interpretació que s'ha fet d'*El punt de vista* al llarg dels anys d'investigació kierkegaardiana i que n'ha esdevingut la lectura estàndard fins a l'actualitat, valguin els mots de Míguez en el pròleg de la que fou primera i, per ara, única traducció al castellà de l'obra del danès per a il·lustrar-la: "Manifest revelador del cimall personal", "relat biogràfic", "és ell qui parla, és ell qui es defineix, és ell qui es justifica i justifica alhora la seva obra" (Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar, 1959, pp. 18-21). No cal dir que la versió castellana que, per la seva banda, Velloso ens ofereix del títol de l'obra denota ja la precarietat de la traducció, per tal com en l'original danès (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*) no s'hi troba cap mena de possessiu que determini el "punt de vista" sinó l'article definit que el fa precisament ser *el* punt de vista (*Synspunktet*) i no *un* punt de vista i, encara menys, *el meu* punt de vista. Malauradament, aquest "minucios" detall de l'article d'*El punt de vista* configura precisament el nus de la qüestió.

⁷²⁷ Escriu el germà gran de Kierkegaard: "Hom podria arribar a pensar que fins i tot allò que fou signat sota el nom de Søren Kierkegaard no sigui incondicionalment la seva última paraula, (sinó un punt de vista)" (Bruce Kirmmse, *Søren Kierkegaard Truffet. Et liv set af hans Samtidige*, Copenhaguen: C.A. Reitzel, 1996 [*Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*, Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 149].

⁷²⁸ Una cosa similar ens suggereix Miguel de Unamuno quan, amb referència a un dels seus personatges, escriu: "'¡Es que Augusto Pérez eres tú mismo!...' –se me dirá-. ¡Pero no! Una cosa es que todos mis personajes novelescos, que todos los agonistas que he creado los haya sacado de mi alma, de mi realidad íntima –que es todo un pueblo– y otra cosa es que sean yo mismo. Porque ¿quién soy yo mismo? ¿Quién es el que se firma Miguel de Unamuno? Pues... uno de mis personajes, una de mis criaturas, uno de mis agonistas. Y ese yo último e íntimo y supremo, ese yo trascendente –o inmanente– ¿quién es? Dios lo sabe... Acaso Dios mismo" (Miguel de Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo en Obras completas*, 16 vols., Barcelona: Vergara, 1958-1964, vol. IX, 1958, pp. 419-420).

també haurà de pronunciar-se el lector. Sembla ser, doncs, el lector l'únic amb l'habilitat de decidir sobre l'autenticitat de la paraula de l'autor, car és ell qui té la capacitat de comprendre-la i apropiar-se-la personalment.

La decisiva importància d'una "entesa amb el lector [*Farstaaelsen med Læseren*]", de la "disposició o estat d'ànim [*Stemning*]" de tot pròleg i, en general, de la destinació de l'obra a un individu particular, a "aquell individu singular [*hiin Enkelte*] dels discursos religiosos, és prova suficient per afirmar que Kierkegaard no escriu per a ser admirat, no per a la seva glorificació sinó per a la glorificació del lector. Per aquest motiu es fa, com Sòcrates, *absent* en l'obra, *silent* en l'escriptura.⁷²⁹

La grandesa de Sòcrates consistia a "negar-se" a ser una autoritat i deixar lliure el deixeble per a fer-lo conscient de la veritat. I Kierkegaard en quant autor segueix el mateix dinamisme socràtic. Per això s'oculta constantment darrera dels seus pseudònims, com aquell "autor implícit no representat" que deixa lliure l'espai de comprensió del sentit, a fi i efecte que aquest sorgeixi en llibertat i pugui ser apropiat pels lectors. El sentit és present en les seves obres, però sempre amagat en la seva totalitat i només transparent de manera "fragmentària". Així és com el sentit roman intacte i sempre inaccessible a qualsevol pretensió de convertir-lo en allò que no és: una objectivació.

Podríem dir que en Kierkegaard l'autor és algú que alhora vela i revela el sentit de la seva obra. D'aquí l'analogia que fa servir ell mateix amb Jesús:

Prenem l'exemple més elevat: tota la vida de Crist a la terra no hauria estat més que un joc si Ell hagués anat d'incògnit fins a l'extrem de passar completament desapercebut per la vida i, no obstant això, Crist va anar d'incògnit (SKS 16, 19).

⁷²⁹ Tot i que no va escriure, hom pot dir que Sòcrates es fa "absent" i "silent" en l'escriptura de Plató.

La revelació bíblica, igual que la kierkegaardiana, no és una *a-letheia*. Allò que es revela no és el que estava ocult i ara es descobreix (re-vela), perdent, així, el seu caràcter ocult. Més aviat, allò que es revela és allò que, *esdevenint*, es manifesta i s'oculta simultàniament. Per això allò que es revela és també allò que es reserva, no tant perquè l'aspecte manifest ens remeti a un aspecte ocult, sinó perquè cap de les manifestacions per les quals pren realitat són suficients per traduir l'acte interior que és en el seu origen. Aquest escapa a tot intent de possessió, perquè allò que es manifesta no exhaurix el seu ésser vertader. Així mateix, i tornant a l'analogia, fins i tot Crist que és plenitud de la revelació, en quant qui l'ha vist a ell, ha vist el Pare,⁷³⁰ no manifesta de manera absoluta Déu, sinó que alhora vela i revela. En certa manera, en Jesús, Déu continua essent un *Deus absconditus*,⁷³¹ un Déu amagat: "El pare és més gran que jo".⁷³²

L'obra kierkegaardiana gaudeix, doncs, de la mateixa *abscondeitas* de Déu, puix que –*salvant les distàncies*, com li agrada de fer Kierkegaard en quant filòsof–, és com Crist (Déu-home), un signe de contradicció,⁷³³ una perfecta duplicitat esteticoreligiosa, la resposta de la qual no es troba en l'autor i la seva escriptura, sinó en *l'actitud existencial* que hi pren el seu eventual lector. Així com el *Tractatus*, que només l'entén "aquell qui, alguna vegada, ja hagi pensat pel seu compte els pensaments que s'hi expressen –o bé pensaments semblants" per així "llegir el llibre tot comprenent-lo", l'èxit o el fracàs del sentit religiós de la comunicació kierkegaardiana recau també en l'apropiació personal del lector.

D'això se'n segueix que, en *El punt de vista*, Kierkegaard proposi una vegada més –tot i que ara l'objecte de comunicació és la seva pròpia obra– una concepció

⁷³⁰ Jn 14,9

⁷³¹ Is 45,15, segons la Vulgata.

⁷³² Jn 14,28.

⁷³³ Vegeu SKS 12, 129-132.

dialèctica en detriment d'una de metafísica de la realitat, la qual cosa implica que el significat religiós determinat en l'obra per a la resta de la producció no hagi de ser vist com una "necessitat" a assumir en el si de la catequesi de l'autor, sinó com una "possibilitat a realitzar" en el si d'una "entesa amb el lector". I aquest marc de llibertat –des del qual autor i lector es veuen empesos a apropiar-se del sentit de l'obra– és un clar paral·lel literari del marc de llibertat que presenta la dialèctica existencial kierkegaardiana. En ella, com hem vist, l'existència tampoc no és un fet acabat que pugui explicar-se de manera objectiva i definitiva, sinó, una possibilitat oberta a la constant realització.

És ben bé que l'autor d'*El punt de vista* ens posa, de nou, al bell mig de l'*Enten-eller* (o això o allò): o adoptem una actitud metafísica i traïm Kierkegaard en concebre la determinació del sentit religiós de l'obra com allò que *se'ns dóna* en el text (do), o sigui com una comunicació objectiva del sentit que obra i escriptor ja tenen per si mateixos; o bé adoptem una actitud dialèctica i som fidels a Kierkegaard en concebre la determinació del sentit religiós de l'obra com allò que *es dóna* en el text (tasca), o sigui com l'acte mateix que obra i escriptor tenen per donar-se justament el que no tenen per si mateixos: sentit. Amb això darrer no vull dir que tot sigui un absolut sense sentit, és clar. És més, dir que és un absolut sense sentit seria novament caure en la concepció metafísica d'un sentit prèviament establert, malgrat que en aquest cas fos negat. Més aviat, allò que se'ns mostra és que, així com l'existència, el sentit religiós de l'obra kierkegaardiana no és quelcom ja fet i previ, sigui en positiu o en negatiu, sinó quelcom a fer, una tasca que ambdós, autor i lector, es veuen empesos a realitzar. Tot depèn, doncs, de la decisió que hom prengui com a lector "davant" d'aquest límit que *és* ara el discurs d'aquest escriptor anomenat "Søren Kierkegaard" i davant d'aquesta –mai millor dit– alternativa *kierkegaardiana*.

Comptat i debatut, potser sí que *El punt de vista* pot ser vist com a clau de lectura kierkegaardiana, però no perquè se'ns reveli “què” volia dir Kierkegaard com a escriptor, sinó perquè se'ns revela “com” cal llegir-lo. La clau no ens obre al misteri de Kierkegaard, sinó que tan sols –però no, per això, menys important– *ens hi disposa*. *El punt de vista* és un text que porta al lector a la disposició d'entendre, més que a l'entesa. Un text, la clau del qual no obre la porta a un paradís kierkegaardia ja fet i servit en safata, sinó, ans al contrari, a un paradís que està per fer i que exigeix del nostre esforç per a realitzar-lo. D'aquesta manera, lluny de romandre'n discordant, *El punt de vista* es presenta com l'últim esforç de Kierkegaard, no per dir “l'última paraula”, sinó per dir *una paraula més* que l'ajudi a mantenir-se fidel al caràcter dialèctic i indirecte de la seva producció; ja que, si l'obra diu ser “*aquell* escrit que ho explica tot” fa ensem impossible, o millor dit, fa fer ensem impossible una explicació d'aquesta mena.⁷³⁴

Dir o no dir, parlar o callar: tot sembla ser el mateix, perquè tant el fet de parlar com el de romandre en silenci porten l'autor cap a un mateix lloc, cap al fracàs d'explicar-nos que “és i era un escriptor religiós”.⁷³⁵ Per això, el “temps de parla” en el qual s'insereix l'obra d'*El punt de vista* esdevé novament un “temps de silenci” (cf. SKS 16, 11). Malgrat que en *El punt de vista* Kierkegaard trenqui el silenci que durant anys havia mantingut en quant escriptor, la seva loquacitat no fa res més que mostrar-

⁷³⁴ Com veurem en l'últim apartat d'aquest capítol: “O la retòrica o l'execució del silenci”, la “mort” de Kierkegaard com a autor (que explica d'una vegada per totes el significat de la seva obra) és el “sacrifici” pel qual ha de passar l'escriptor per mantenir-se coherent amb la seva pròpia obra. Així com la “mort” de Jesús forma part de la causa divina i, a més a més, la culmina, la mort de Kierkegaard com a autor forma part del sentit de tota la seva producció i, a més a més, la culmina. Kierkegaard parla sens parar de la seva particular abnegació i de l'extrema humilitat que cal tenir al servei del cristianisme. Àdhuc en la lectura de si mateix, l'autor serveix a la seva causa, i la causa requereix convertir-se en un “màrtir”, en *tan sols un punt de vista* en el context de l'autoritat de la producció. Com diu Roland Barthes, “la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l'Auteur (“Mort de l'auteur”, *Mantéia*, vol. 5, 1968, p. 71). I ara depèn de nosaltres, els lectors, creure o no creure en aquesta obra d'amor kierkegaardiana.

⁷³⁵ Kierkegaard mateix es fa ressò d'aquesta problemàtica quan, recordant a l'esteta (SKS 2, 47-48), diu en *El Punt de vista*: “fes-ho o no ho facis; calla o parla; ambdues coses són igualment errònies” (SKS 16, 68).

se *impotent* i acaba, per tant, fent-lo més silenciós que mai. Lluny de romandre callat, fa *audible* el seu silenci.⁷³⁶

4.3. O el sentit o el no sentit d'una revocació

Com diu Kierkegaard, aquesta vegada, en les lliçons inèdites sobre la comunicació, la comunicació ètica o eticoreligiosa no és una “comunicació de saber [*Videns Meddelelse*]” en què “l'emissor [*Meddeleren*]” exerceix l'autoritat de determinar el sentit de la comunicació i “el receptor [*Modtageren*]”, la passivitat de captar-lo, sinó una “comunicació de poder [*Kunnens Meddelelse*]” en què l'emissor *deixa lliure* el receptor per tal de *capacitar-lo* a “fer quelcom” (cf. SKS 27, 389-424 [Papir:364-371]). La comunicació apel·la, així, a la capacitat ètica o eticoreligiosa del receptor, no al talent intel·lectual o a l'habilitat artística.⁷³⁷ Des d'aquesta perspectiva, la comunicació de “poder” no és mou en l'àmbit de la ficció, sinó en l'àmbit de la realitat. “El *medium* de la comunicació de poder”, diu Kierkegaard, “és la realitat. La confusió sorgeix del fet de comunicar allò ètic en el *medium* d'allò imaginari (retòrica)” (SKS 27, 409 [Papir386:6]).

Per això, Lessing, a diferència de Jacobi, percebia bé que “el salt, com el decisiu, és qualitativament dialèctic i no permet cap trànsit d'aproximació” (SKS, 7, 100). La transició cap al cristianisme no és una transició que pugui realitzar-se de manera directa, sinó “un ample fossat abominable” (ibídem, 97), expressa ell mateix,

⁷³⁶ Com apunta Ettore Rocca, “Paradoxically, the name is not lost when a pseudonym is used but when one signs one's own name. Because it is one thing to sign with another name, and another thing to sign one's own name and accept losing it in the silence” (“Søren Kierkegaard and Silence” dins *Anthropology and Authority*, op. cit., p. 83).

⁷³⁷ En la comunicació de poder no hi ha pròpiament “objecte [*Gjenstanden*]”, ja que la finalitat és el “poder [*Kunnen*]” i la “capacitat” mateixa de fer quelcom (cf. SKS 27, 404 [Papir367]). La veritat de la comunicació no és cognitiva sinó *conativa*.

una frontera *repetidament* infranquejable per a la qual ningú, ni tan sols l'escriptor religiós "Søren Kierkegaard", pot construir un pont per a traspassar-la. Solament aquell per a qui "tot és possible [*er Alting muligt*]" (SKS 4, 141)⁷³⁸ ho pot, solament Déu, amb la revelació, no l'home, amb el coneixement, ho pot.⁷³⁹

Per tant, l'objectiu de Climacus i, per extensió, el de tota l'obra pseudònima kierkegaardiana no consisteix *ni* a comunicar la veritat cristiana *ni* a no comunicar-la, sinó en l'opció "intermèdia" –no cal dir– de comunicar la il·lusió que n'obstaculitza la relació, i que, en el cas de la *Postil·la*, és la de pensar que un major coneixement del cristianisme du automàticament a una vida cristiana. Escriu Climacus:

que el llibre està escrit per a aquells que tenen coneixement, la desgràcia dels quals és que saben massa. La veritat cristiana, pel fet de ser per tots coneguda, s'ha anat convertint en una trivialitat tal que es fa difícil tenir-ne una impressió primitiva. Quan això és així, poder comunicar s'acaba convertint en l'art de poder treure o enganyar [*fratage eller franarre*] (SKS 7, 249n.).

Com repeteix Climacus fins a la sacietat, talment com si fos el mantra de la *Postil·la*, el mal dels temps no és que existeixi l'especulació sinó el fet que l'especulació s'hagi confós amb el cristianisme, de tal manera que, per culpa de conèixer el que és el cristianisme, hom s'hagi oblidat de viure *com a cristià*. I això és tot el que pretén la "tàctica de reflexió" de Climacus, no incrementar encara més el coneixement amb l'aspecte subjectiu i existencial de la veritat, sinó dissipar-ne la il·lusió, "separar", com expressa el pseudònim, "l'especulació del filòsof especulatiu

⁷³⁸ "Als homes això és impossible, però a Déu tot és possible" (Mt 19, 26).

⁷³⁹ Escriu Kierkegaard al text de les lliçons: "Pel que fa a l'ètica ningú no pot tenir autoritat respecte d'una altra persona, car èticament, només Déu és mestre i qualsevulla, un aprenent" (SKS 27, 396 [Papir365:12]). Com afirma Climacus arreu de la seva obra, ningú no té "autoritat" des del punt de vista ètic per imposar les conviccions a un altre. Tampoc Kierkegaard, el qual, per això mateix, confessa en *El punt de vista* que mai no hauria gosat de dirigir-se als seus lectors brandint una autoritat que no li hagués estat atorgada (cf. SKS 16, 65).

i, aleshores, com succeeix amb encanteris, bruixeries i endimoniats, usar un poderós sortilegi per a transformar o retornar el posseït pensador especulatiu a la seva forma real, és a dir, a la d'un individu humà *existent*" (SKS 7, 330). Només en qualitat d'"aquest "individu singular [*den Enkelte*]", en tant que "jo", *pot* el filòsof *relacionar-se* amb la realitat cristiana, no en el sentit intel·lectual del "mestre" o la "doctrina" del cristianisme sinó amb la realitat de Déu *també* com aquest individu singular, "un altre jo", en tant que existència de Déu en un ésser humà individual concret: "El cristianisme no és una doctrina sinó el fet que Déu ha existit", no el "mestre" sinó "la realitat del mestre", el fet "que el mestre realment existeixi" (SKS 7, 297-298).⁷⁴⁰

Segons Climacus, només hi ha dos tipus de persona que poden saber alguna cosa sobre el cristianisme i aquestes són: "aquells que, interessats infinita i apassionadament per la seva salvació eterna, l'edifiquen, en tant que creients, sobre la seva relació de creients en ella; i aquells que, apassionats en sentit contrari, però apassionats, la rebutgen" (SKS 7, 56-57). Davant del cristianisme no queda més alternativa que "creure o escandalitzar-se", afegeix Anti-Climacus, i ambdues coses passen per *la passió*, no pel coneixement, de la veritat cristiana.⁷⁴¹

Així, doncs, l'obra de Climacus ha de ser "revocada" perquè el que cal, segons ell mateix, és *arribar a ser* cristià amb infinit interès i apassionament, no endinsar-se

⁷⁴⁰ Com escriu Kierkegaard, "la veritat eticoreligiosa, que es relaciona fonamentalment amb la personalitat, no pot ser transmesa altrament si no és d'un jo a un altre Jo. Quan la comunicació es converteix en objectiva, aleshores la veritat es converteix en no-veritat" (SKS 27, 428 [Papir371:1]). Aquesta és, segons Kierkegaard, l'aportació d'ell mateix com a escriptor: "Tinc el mèrit d'haver introduït personalitat fictícies (els meus pseudònims) que diuen 'jo'. I d'aquesta manera he contribuït en la mesura del possible a fi que els meus contemporanis s'esforcin a parlar des d'un jo, d'un jo personal (i no des d'un jo pur ventríloc, fruit de la imaginació). Atès que l'evolució del món ha marginat al més lluny possible el jo, ha calgut reconèixer la personalitat en el pla de la ficció. Una personalitat poètica és més acceptada en un món desacostumat a sentir parlar d'un Jo" (SKS 27, 428 [Papir371:1]).

⁷⁴¹ Com ja hem vist, Kierkegaard diagnostica la seva època de "patològicament reflexiva" en *Una ressenya literària* i insisteix en el fet que el que necessita l'època no és reflexió sinó passió: "La reflexió no és el mal, el que és preocupant i perversor és situar-se en la reflexió i estancar-se en la reflexió, la qual cosa, en convertir les condicions per a l'acció en evasives, condueix a la decadència" (SKS 8, 92).

de nou en una nova pregunta. Es més, tant la pregunta: “com hom pot esdevenir cristià” com la resposta: “de manera subjectiva i existencial” són l’“engany en la veritat” de la comunicació del pseudònim, l’engruna de filosofia que posa Climacus en la *Postil·la* per atraure l’atenció dels més àvids de saber i, un cop aconseguida, mostrar-los que, respecte del cristianisme, no hi ha res a dir i, en canvi, tot a fer. Escriu Climacus:

Com que el suprem és arribar a ser i continuar essent cristià, la tasca no pot consistir en reflexionar sobre el cristianisme, sinó que per mitjà de la reflexió pot el *pathos* amb el que hom continua essent cristià ésser intensificat (SKS 7, 331).

Com a comunicació de l’ètic i l’eticoreligiós, la *Postil·la* no pot ser una “comunicació de saber” –això destruiria el sentit de la comunicació mateixa, no en el sentit d’un “engany en la veritat” sinó en el sentit d’aquella contradicció que es contradia a si mateixa i que es distingeix de la paradoxa pel fet de no dir ni ser veritat⁷⁴², perquè, en cas de ser així, el què i el contingut teòric de la comunicació situaria el lector en una posició avantatjada i davant del cristianisme *tots som iguals*, cap ésser humà hi té més fàcil l’accés (SKS 7, 391-392).⁷⁴³ És més, si algú ho té més difícil és precisament aquell que pensa que, a causa del coneixement, hi pot més fàcilment accedir. Recordem, en aquest sentit, el que en diuen les escriptures, de l’entrada al Regne del cel: “Abans passarà un camell pel forat d’una agulla que entrarà un ric al Regne del

⁷⁴² Vegeu pp. 178-179.

⁷⁴³ Com insisteix Kierkegaard fins a la sacietat, la paradoxa no és una qüestió de graus, d’un més o un menys, sinó “absoluta” (cf. SKS 4, 252 SKS 7, 191; 198-201 / SKS 19, 418 [Not13:53]). Si el cristianisme hagués vingut al món per afavorir només als més savis seria, segons Kierkegaard, quelcom de “detestable” i “repugnant”: “Pensa en el suprem, pensa en Crist –pensa que va venir al món per a salvar alguns bons caps, car altres no el podien entendre. Detestable, repugnant! A ell no li repugnà cap sofriment humà, ni les limitacions de ningú –però a la societat dels bons caps, sí, això sí que els hauria repugnat” (SKS 23, 19-20 [NB15:19]).

cel”, “Molts que ara són primers, passaran a ser darrers, i molts darrers, primers”,⁷⁴⁴ o allò de “Déu ha tornat ximple la saviesa del món”.⁷⁴⁵

Així doncs, i a causa de la concepció igualitària del cristianisme com a tasca universal per a tot individu sense distinció, Kierkegaard no pot acceptar la postura de Martensen i la de tots aquells qui pensen que l’adquisició del coneixement és un benefici per a la vida cristiana. Si la *Postil·la* es dirigeix als més savis és amb el fi d’avançar-los, sinó perquè resulta que són ells els que irònicament més ho necessiten, els que han d’“escalar” les més de 600 pàgines de l’obra per tal d’arribar al coneixement del més simple. Aquí és on ens condueix l’escala de Climacus, no “més amunt” dels esglaons de la filosofia, a un coneixement “més elevat” i “més enllà” fins i tot de la fe, sinó a l’enteniment del més simple, a allò que *tothom sap*.

La “ironia” i “comicitat” del llibre rau, doncs, en el fet que l’escala serveix per a comprendre el que ja comprèn el més simple i que, en comptes d’ajudar el lector a “anar més enllà [*at gaa videre*]” (SKS 4, 101-102), el que fa és ajudar-lo a tornar enrere, a fer aquell “moviment regressiu” de què parlàvem més amunt.⁷⁴⁶ Com diu Climacus, amb relació a ser i continuar essent cristià, la gent cultivada només té un molt irònic avantatge sobre el simple i aquest és “l’avantatge que és més difícil”:

Sens dubte, si el cristianisme fos una doctrina subtil (directament entesa), aleshores la cultura podria servir-li d’ajuda directa, però en connexió amb una comunicació de l’existència, que paradoxalment accentua l’existir, la cultura només ajuda a fer que les dificultats augmentin (SKS 7, 550).

⁷⁴⁴ Cf. Mt 19, 23-30; Mc 10, 23-31, Lc 18, 24-30.

⁷⁴⁵ Pau recorda als Corintis que els cridats no ho són d’entre els homes que destaquen pels valors i virtuts del món; ans al contrari, Déu ha volgut fer seus els que el món menysprea. La mateixa predicació del Crist capgira els valors habituals, exalta la pobresa d’esperit, el patiment, la injustícia, etc. Kierkegaard hi insisteix en diverses ocasions, tot distingint el “món exterior” del “món de l’esperit” (SKS 4, 123) o fent referència directa a una dialèctica invertida en el cas del cristianisme. Vegeu notes 427 i 559.

⁷⁴⁶ Vegeu pp. 153; 215.

Davant del cristianisme la tasca és “mantenir-se fermament en la passió paradoxal” (SKS 7, 550), no eliminar-la o evadir-se’n per mor del coneixement mateix.⁷⁴⁷ Allò ètic i eticoreligiós –diu Kierkegaard– “ha de ser comunicat en el pla de l’existència i en el sentit existencial” (SKS 27, 427 [Papir371:1]). El cristianisme és una “comunicació d’existència [*Existens-Meddelelse*]” i *solament* es pot transmetre a través de l’existent.⁷⁴⁸ És per aquesta raó que Climacus *no diu res*, no comunica “res de nou”, no fa “cap descobriment” i només “sap el que tothom sap” (SKS 7, 565). Com constata Kierkegaard en “Una primera i darrera explicació”, el valor o la significació dels pseudònims

no rau incondicionalment en el fet que fan una nova proposta, una descoberta inaudita, ni en el fet que funden un nou partit per tal d’anar més enllà, sinó justament en el contrari, en el fet de no voler tenir cap significació, i voler *sols* llegir novament i si fos possible de manera encara més íntima i de bat a bat, des de la distància que és la llunyania de la doble reflexió, el vell text originari de la condició existencial humana, individual, conegut i tramès pels avantpassats (SKS 7, 572-573).⁷⁴⁹

En quant pseudònim, la figura de Climacus no pot servir, doncs, per a “ampliar el coneixement”, donar arguments i contra argumentar una nova proposta –l’existencial– de “transició dialèctica” cristiana, sinó per a *transformar èticament* la persona del lector i provocar-li, així, el “moviment patètic” i existencial de la decisió, no la decisió mateixa. “La comunicació de poder”, diu Kierkegaard, “és sobretot d’ordre ètic i eticoreligiós i implica una transició patètica. (Així, per exemple, la fe constitueix aquesta transició patètica, pròpia de la comunicació de poder)” (SKS 27, 408

⁷⁴⁷ “Tota la ciència moderna sobre l’ètica és, èticament entesa, una evasió” (SKS 27, 393 [Papir365:5]).

⁷⁴⁸ vegeu SKS 22, 305-6 [NB13:50]; SKS 21, 50 [NB6:68]; SKS 23, 184 [NB17:30] *et passim*.

⁷⁴⁹ Traducció de Begonya Sáez en *Enrahonar*, n. 29, 1998, pp. 159-162 (aquí i en endavant).

[Papir368:2]).⁷⁵⁰ El que procura el pseudònim, doncs, no és “dir” la veritat cristiana, sinó *fer* que el lector *venci la il·lusió* que s’interposa en el camí de cercar-la i “reduplicui”, així, el que sap en la pròpia existència, tingui “el coratge” de *fer* allò que *diu* i *deixi* que el cristianisme *es manifesti* en la seva pròpia vida. “El reconeixement de la veritat ètica i eticoreligiosa”, diu Kierkegaard, “es caracteritza per la reduplicació existencial de la cosa reconeguda” (SKS 27, 423 [Papir371:1]). I afegeix:

L’ètic no comença en la ignorància, que ha de ser transformada en saber, sinó amb un saber, i el que exigeix és una realització. Del que es tracta, és d’èsser incondicionalment conseqüent; si només mostrem la més lleugera inseguretad en l’actitud, ai las, ja ens ha fet seus la confusió moderna (SKS 27, 394 [Papir365:7]).⁷⁵¹

“D’allò de què no es pot parlar, cal guardar-ne silenci”, no tant perquè no es pugui dir, que també, sinó perquè del que es tracta és de canviar l’actitud, *fer amb obres* el que tant es proclama amb la paraula, o millor dit, fer les coses abans de parlar-les, perquè quan les coses es fan, *parlen per si mateixes*.⁷⁵² Diuen alguna cosa de l’estil de vida de qui les emet.⁷⁵³ Aquest és el “sentit ètic” que Wittgenstein dóna al

⁷⁵⁰ La pseudonímia kierkegaardiana promou la “transició patètica” cap a la veritat del cristianisme, una transició que, com hem vist, requereix una dialèctica “qualitativament diferent”, per bé que només s’aconsegueix amb la reflexió i portant *al límit* la dialèctica mateixa; o sigui portant, com diu Kierkegaard, la dialèctica “a la segona potència” (SKS 20, 119 [NB:201]).

⁷⁵¹ La reduplicació és, segons Kierkegaard, “el contingut essencial del cristianisme” (SKS 23, 137 [NB16:60]). El criteri de l’autenticitat cristiana passa per la reduplicació del subjecte, per la capacitat de viure allò que hom creu, d’expressar *amb fets* allò que hom diu i pensa.

⁷⁵² Com comenta Luca Cristellon en el seu article sobre el silenci i la comunicació en Kierkegaard, “Il valore delle parole è strettamente legato alla loro incidenza e alla loro reduplicazione nella vita del soggetto che le pronuncia [...] Proprio in questo contesto generale, il silenzio diventa il metodo privilegiato che permette una comunicazione di testimonianza, priva degli inganni e dei camuffamenti propri invece del linguaggio verbale. Il silenzio, infatti, permette che sia la vita, nella sua chiara evidenza ad esperimere il proprio contenuto, se esso c’è [...] Il silenzio lascia spazio all vita, che, soprattutto in ambito religioso, è ciò che più deve parlare” (“Silenzio ed esperienza religiosa nel pensiero di Kierkegaard”, *Rivista di ascetica e mistica*, n. 2-3, 1993, p. 150).

⁷⁵³ Com escriu Conant, “Whereof we cannot speak thereof we *must* remain silent” is a tautology. The “must” is idling here. *All of the propositions of the Tractatus are nonsense –that includes this one.* (It, too, has to be thrown away). Its contrapositive reads: Whereof we can speak, thereof we can speak. Or: What we can say is what we can say. We are not debarred from anything unsayable –we simply can’t talk about what we can’t talk about” (“Must We Show What We Cannot Say?”, op. cit., p. 262). Així

*Tractatus*⁷⁵⁴ i Kierkegaard, a la pseudonímia: *no la forma* “estètica” o “indirecta” de transmetre la veritat del cristianisme, sinó *l’acció* “ètica” de transmetre’n el *pathos*.⁷⁵⁵

Tanmateix, la ironia de l’assumpte és que per aconseguir això i tenir alguna garantia d’èxit, Kierkegaard no pot romandre mut, sinó que ha d’acabar *fent coses amb les paraules*, no dient amb autoritat i dogmàticament la veritat del cristianisme, però sí fent, a través de la doble reflexió i la representació estètica de la producció, que la veritat del cristianisme digui i, sobretot, faci quelcom en el lector. Recordem que l’estratègia discursiva d’un autor preocupat no tant pel “què” –l’objecte– com pel “com” –la recepció– de la comunicació es distingeix pel fet d’haver de fer-se, com Sòcrates, “ocasió” del sentit, no causa d’aquest.⁷⁵⁶

Segons constata Kierkegaard de maneres diverses en la seva obra, el cristianisme ha de ser dialècticament entès o és una insensatesa. Per això ha de “fer fer” amb el

com el coneixement filosòfic decisiu que ens brinda Climacus respecte del cristianisme és que respecte del cristianisme el coneixement filosòfic no és decisiu, el silenci de Wittgenstein no és ni una cosa positiva ni negativa, simplement no és *una cosa* que no es pugui dir.

⁷⁵⁴ *Briefe*, 96.

⁷⁵⁵ Escriu Wittgenstein: “I believe that one of the things Christianity says is that sound doctrines are all useless. That you have to change your *life*. (Or the *direction* of your life). [...] Wisdom is passionless. But faith by contrast is what Kierkegaard calls a *passion*” (Drury, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein”, op. cit., p. 53). La semblança amb les paraules de Nietzsche no és gens sorprenent: “Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ‘Glauben’, etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloss die christliche *Praktik*, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es *lebte*, ist christlich [...] *Nicht* ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-*nicht*-thun vor Allem, ein andres *Sein*” (*Der Antichrist* en *Nietzsches Werke* op. cit., vol. 6, §39, p. 211). Tot plegat, és el que Kierkegaard expressa quan diu insistentment que “Déu mateix és això: *com* hom es relaciona amb ell [...]. Respecte a Déu, el *com* és el *què*” (SKS 23, 215 [NB17:70]).

⁷⁵⁶ En el context de la producció literària, l’autor d’“El primer amor” de *O això o allò* defineix la categoria d’“ocasió [*Andledning*] en contrast amb l’oposició lògica del necessari i l’accidental: “l’ocasió no és positiva sinó negativament productiva. Una creació és una producció del no-res; l’ocasió, per la seva banda, és aquell no-res que fa que tot sorgeixi” (SKS 2, 230). Ara bé, l’ocasió no s’ha de confondre amb el fonament o la causa: “I és que l’ocasió és per si mateixa no-res i només és alguna cosa en relació amb allò que ocasiona i en relació amb el qual és, en rigor, no-res” (ibídem, 232). L’ocasió és aquell no-res que mena a alguna cosa, però que en si mateixa no és res: “l’ocasió és alhora el més significatiu i el més insignificant, el suprem i l’ímfim, el més rellevant i el menys irrellevant. Sense ocasió no ocorre en rigor res de res i, tanmateix, l’ocasió no juga cap part en allò que ocorre. L’ocasió és l’última categoria, l’autèntica categoria dita de transició de l’esfera de la idea a la realitat” (ibídem, 231-232). Com apunta Darío González, “l’opération de l’occasion est toujours une opération factitive. L’occasion fait faire. Si l’occasion produit *negativement*, c’est parce qu’elle ne produit que dans la mesure où elle ne produit pas, dans la mesure où ce qui véritablement produit est toujours une *autre chose*” (*Essai sur l’ontologie kierkegaardienne*, op. cit, 136). Per tant, en el cristianisme, l’ocasió no fa cap paper en l’adquisició de la veritat i, tanmateix, és la condició perquè el subjecte aculli una veritat *altra*, altra que la que hom “recorda” de la idea (reminiscència).

lector, això és, anar d'“incògnit” i revestir-se amb la vestimenta d'una multiplicitat de “jos” ficticis que facin fer allò que el cristià del seu temps, a causa del coneixement o de determinades formes de vida, no era “capaç de fer”: relacionar-se *èticament* amb la veritat del cristianisme, no discursivament: filosòficament o teològica.⁷⁵⁷ Anota Kierkegaard ens uns escadussers papers:

Quan es reflexiona prenent en consideració el receptor: comunicació ètica de poder [*ethisk Kunnens Meddelelse*]. (Maièutica, El comunicador d'alguna manera s'abstrau, és posa a un costat) (SKS 27, 406 [Papir367]).

“L'actitud maièutica”, escriu l'escriptor religiós, “està en relació amb les obres estètiques com a principi i la religió com a *τελος*” (SKS 13, 13n.). En això rau, segons ell mateix, el mèrit de Kierkegaard en quant escriptor: no en el fet d'“haver transmès la veritat del cristianisme” mitjançant la maièutica dels pseudònims, sinó, per mitjà dels pseudònims, “haver descobert la maièutica en l'interior del cristianisme” (cf. SKS 27, 402 [Papir366:3]):

Que es faci de mi el que es vulgui, però ningú no podrà negar quina ha estat la meva dèria i la meva vida, i que el meu pensament ha estat un dels més originals exposats en llengua danesa, a saber, que el cristianisme té necessitat d'un maièutic (SKS 20, 102 [NB:154]).

La pseudonímia kierkegaardiana no és, doncs, un recurs merament retòric que expressi, malgrat tot, l'inexpressable, la solució a un problema –diguem-ne–

⁷⁵⁷ En la citació següent, Kierkegaard justifica el mètode de la pseudonímia mitjançant el valor de la personalitat: “Fins ara, generació rere generació, hom ha ensenyat el missatge cristià com un saber (el primer curs) seguit d'un segon curs enfocat també com un saber. Al mateix temps, he dut ‘jos’ a la vida. Car el nostre temps està mancat d'algú que digui: jo. Certament, aquests ‘jos’ són solament poètics, però val més això que res” (SKS 27, 402 [Papir366:3]).

“semàntic” en consonància amb un suposat problema “epistemològic”, sinó un recurs fonamentalment ètic que promou l’*efecte terapèutic* d’un desplaçament cap a l’acció: la decisió. La comunicació indirecta de Kierkegaard no busca expressar l’inexpressable, sinó despertar, seduir i conduir el lector cap a la seva pròpia i singular *experiència personal* amb l’inexpressable. En aquest sentit, l’“indirecte” de la comunicació ha de ser entès, com alguns autors han suggerit, en el context pragmàtic dels “actes de parla”, i, en concret, en el d’aquells actes que intenten produir un “efecte perlocutiu” en el receptor i a través dels quals aquest hi re-acciona.⁷⁵⁸ Més que “una parla”, el que comunica Kierkegaard és un *acte de parla* que, per fer-se efectiu i “real [*virkelighed*]”⁷⁵⁹ ha de ser apropiat pel receptor, una possibilitat, doncs, “poètica”, creada artificialment per l’autor, però amb el fi d’incidir en la realitat ètica de l’individu que és el seu eventual lector.⁷⁶⁰

Així, doncs, i tal com expressa, aquest cop, el “Kierkegaard editor” de l’obra de la *Postil·la*, “la pseudonímia o polinímia no té un fonament *casual* en la *persona* de l’autor sinó un d’*essencial* en la *producció* mateixa” (SKS 7, 569).⁷⁶¹ Els pseudònims són com el “mirall” que posa Kierkegaard “davant del lector”, per tal que es vegi reflectit i es reconegui en la confusió en què viu el cristianisme, i es disposi, així, cap “al salt, que és la categoria de la decisió (ibídem, 97).⁷⁶² És evident que cada

⁷⁵⁸ John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962, pp. 94-120). Per a una defensa de la dimensió pragmàtica de la comunicació indirecta de Kierkegaard, vegeu la tesi doctoral *La seducció ètica* (Barcelona: Universitat Autònoma, 1997) i l’article “Kierkegaardian Seduction, or the Aesthetic *actio(nes) in distans*” (*Diacritics*, vol. 30, 2000, pp. 78-88) de Begonya Sáez Tajafuerce. Així com l’article de Poul Lübcke: “Kierkegaard and indirect Communication”, *History of European Ideas*, vol. 12, n. 1, pp. 31-40.

⁷⁵⁹ Vegeu nota 161.

⁷⁶⁰ Com escriu Climacus en la *Postil·la*, “en relació amb la possibilitat, la paraula és el pathos més elevat; en relació amb la realitat, l’acció és el pathos més elevat (SKS 7, 354-5).

⁷⁶¹ Èmfasi meu.

⁷⁶² En més d’una ocasió, Kierkegaard fa seves les paraules de Lichtenberg: “aquestes obres són com un mirall: si un simi hi mira, no hi pot sortir cap apòstol” (SKS 16, 71 / SKS 6, 16 / SKS 7,). Wittgenstein també ho fa: “jo he de ser tan sols el mirall, en el qual el meu lector vegi el seu propi pensament en totes les seves deformitats i, amb aquesta ajuda, pugui corregir-les” (VB, 474). Tanmateix, el pensador

pseudònim tindrà un tipus de temptació o d'il·lusió diferent a desbancar, en concordança amb el context estètic, ètic o religiós que (re)presenti la seva figura, però tots ells acaben funcionant com el mirall que reflecteix la no veritat del lector en tant que pas previ i necessari –si bé no suficient– al salt.⁷⁶³ Essent així, ni Kierkegaard ni Wittgenstein *fan filosofia* per convertir-se en el “trampolí” de Jacobi (SKS 7, 98) per “empènyer retòricament” el lector, sinó que, com suggereix Stanley Cavell en la llarga –però del tot concisa– citació següent, en ambdós casos, les màscares serveixen “SOLAMENT”⁷⁶⁴ per desemmascarar, per tal com formen part de l'*essencial* –i no accidental– “art de treure” (SKS 7, 249) la “màscara” del lector:

Tant Wittgenstein com Kierkegaard entenen llurs mons com si treballessin sota una il·lusió. Ambdós entenen la seva funció d'autors com el desvelar o diagnosticar aquesta il·lusió, i alliberar-nos-en [...] En ambdós, la cura és tornar a la nostra existència quotidiana [...] Aquest èmfasi en la diagnosi i la cura dóna continuïtat a l'antiga imatge del filòsof com a metge de l'ànima, i alinea aquests autors amb l'esforç característic del pensament modern de *desemmascarar* la seva audiència [...] I l'esforç de desemmascarar requereix algunes màscares o trucs propis [...] No qualsevol manera de dirigir-se a una audiència la deixarà com està, sola però transformada [...] I en ambdós escriptors la cura no sembla una cura. Tot el que se'ns

danès porta el lema de Lichtenberg un xic més enllà en relacionar-lo amb la lectura bíblica: “què es requereix per a contemplar-se un mateix al mirall per a una vertadera benedicció? *El primer requeriment és que no has de mirar al mirall, contemplar el mirall, sinó mirar-te a tu mateix en el mirall* [...] El segon requeriment és que, quan llegeixis la paraula de Déu per veure't a tu mateix en el mirall, *has de* (perquè realment puguis arribar a veure't a tu mateix en el mirall) *recordar incessantment de dir-te a tu mateix: és a mi a qui parlen, és de mi de qui parlen*” (SKS 13, 53; 62). Recordem, a més a més, que segons Anti-Climacus la veritat cristiana és “tota ella ulls” i, per tant, una veritat que, com el mirall, *ens* mira per “veure si fem el que ella diu que hem de fer” (SKS 12, 228).

⁷⁶³ Com escriu Climacus a propòsit de la interpretació de *O això o allò*: “Es deixa al lector, si li sembla, que posi juntes, per si mateix, les dues coses, però no es fa res per fomentar-li la indolència” (SKS 7, 272), i, quant a la *Repetició*, afegeix: “no es fa pedagogia, al contrari, i era justament això el que jo volia, atès que, segons la meua opinió, la desgràcia de l'època consistia a haver arribat a saber massa, haver oblidat què és existir i què és la interioritat. Sota aquestes circumstàncies és desitjable que el comunicador se sàpiga apartar, i per això res millor que una confusa forma contradictòria” (ibídem, 239). Tanmateix, no és fins a l'*Exercitació en el cristianisme* que Anti-Climacus relaciona la comunicació indirecta amb el fet de “posar en unitat oposicions qualitatives”, de tal manera que la síntesi sigui “un nus dialèctic” que “si algú desitja tenir alguna cosa a fer amb aquesta comunicació sigui imprescindible que sigui ell mateix i per si mateix qui desfaci el nus” (SKS 12, 137).

⁷⁶⁴ *Briefe*, 96.

dóna és una obvietat, i després silenci [...] I no obstant això, ambdós defensen que l'obvietat i el silenci ofereixen *respostes*, i més encara, que cap altra cosa ho fa, això és, no a *llurs* preguntes.⁷⁶⁵

A manera de resum, i reprenent la imatge del filòsof com a “metge de l'ànima”, podríem dir que tant Kierkegaard com Wittgenstein escriuen o fan filosofia amb el fi de “curar” l'angoixa que pateix la mateixa filosofia en caure en els embulls lingüístics que no la deixen veure amb claredat, però que, si bé el “diagnòstic” és el mateix en ambdós autors: l'angoixa produïda per la confusió “lingüística” de la filosofia,⁷⁶⁶ la “teràpia” que proposen és diferent sinó contrària. I és que Kierkegaard no solament cura la filosofia amb la tasca o acció ètica de “mostrar” els límits del llenguatge i guardar-ne, així, silenci, sinó que “fa”, a més a més, que la filosofia calli. I aquest “callar” és aquí una acció més performativa que la del silenci de Wittgenstein, ja que, com hem vist amb Lessing, és un “acte de silenci *parlant*”.⁷⁶⁷ Com diu Sartre, “callar no és quedar-se mut, sinó *resistir-se a parlar*, i per això mateix, parlar encara”.⁷⁶⁸

⁷⁶⁵ “Existentialism and Analytical Philosophy”, op. cit, pp. 217-218, 220, 225.

⁷⁶⁶ Kierkegaard, de fet, parla d'una “confusió de llengües [*Sprogforvirring*]” en el diari CC (SKS 17, 198 [CC:12]). Segons Herman J. Cloeren “Kierkegaard's position shares two features that are characteristic of analytic philosophy, on the one hand the view that errors and pseudo-problems in philosophy occur due to philosophers being misled, being seduced, being charmed by language, on the other that such pseudo-problems are due to the active misuse of language by philosophers” (“The linguistic turn in Kierkegaard's attack on Hegel”, op. cit., p. 2). I de l'ésser humà, en general, afegeix Kierkegaard: “aquest pecat, el mal ús del llenguatge, és sens dubte més habitual que els pecats de la carn i la sang, possiblement més estès, abastant tots els homes [...]. L'habilitat de parlar és un enemic encara més perillós o, pel cap baix, igual de perillós per a cada ésser humà” (SKS 26, 296 [NB33:52]). Com si les paraules fossin l'arma d'aquest crim de i contra la humanitat, el silenci esdevé per Kierkegaard l'única possible exculpació: “La policia registra els cossos de les persones sospitoses. Sí, en canvi, el munt de bocamolls, professors, catedràtics, etc. haguessin de ser registrats corporalment, de ben segur que esdevindria un assumpte criminal força dilatat. I tant! Desfer-los dels seus vestits, roba per canviar-se i disfresses lingüístiques i registrar-los corporalment tot i ordenar-los callar i dient-los: ‘tanca la boca i vegem què és allò que la teva vida expressa, deixa, per una vegada, que ella parli i que ens digui qui ets’” (ídem).

⁷⁶⁷ Vegeu nota 724.

⁷⁶⁸ Èmfasi meu. Citat per Amparo Amorós, op. cit., p. 132.

En *El llibre sobre Adler* es diu que una persona pot romandre silent de dues maneres possibles: “hom pot estar absolutament callat, però aleshores el silenci és sospitós, o bé pot parlar sobre totes les coses possibles, de manera que a ningú no se li acudi pensar que roman silent” (SKS 15, 149-150).⁷⁶⁹ Doncs bé, Kierkegaard no en té prou amb el fet de fer callar la filosofia, perquè el que cal és *fer* que la filosofia i, sobretot, el filòsof *callin*, que sigui la pròpia filosofia la que *transiti el límit* del llenguatge i “mostri”, aquest cop, *com* la paraula és *travessada*, *com* la paraula és “crucificada” pel límit mateix.

Si la filosofia de Kierkegaard és una teràpia, ho és en quant “teràpia de xoc”; ja que lluny d’alleugerir “de bonys que l’enteniment s’ha fet en anar a topar amb els límits del llenguatge” i trobar, així, la manera d’evitar que la filosofia s’angoixi en dir “allò que no pot dir”,⁷⁷⁰ el que fa Kierkegaard és fer-li dir, precisament, “allò que no pot dir”, *intensificar-li encara més l’angoixa* i curar-la, com qui diu, per mitjà de la tècnica de l’afrontament.

Com és sabut, la teràpia psicològica de l’afrontament consisteix en la inducció controlada d’alguna forma d’estat de “xoc” (contradicció), o sigui, la forma de “crear” de manera “artificial” i sota condicions segures i controlades (possibilitat poètica), una “situació” (acció textual) amb l’objectiu de millorar la realitat del malalt (acció). D’aquesta manera, s’aconsegueix que el pacient faci front i s’encari a allò que el turmenta i el fa patir cada dia i que, precisament per aquest motiu, mira d’evitar.⁷⁷¹

⁷⁶⁹ Així com la resta de categories kierkegaardianes, el silenci és una categoria ambigua que, a banda de representar el “diví” o la “transparència amb el diví”, pot ser motiu de “sospita” i, fins i tot, de conducta “demoníaca” (SKS 4, 178). Per a un estudi sobre la tipologia del silenci en l’obra kierkegaardiana, vegeu *Kierkegaard. Silenzio e comunicazione*, Tesi doctoral, Bolonya: Universitá di Bologna, 1997 i “Søren Kierkegaard and Silence” (op. cit.) de Ettore Rocca; i “Kierkegaard’s ‘Silent Voice’ de Sergia Hay (*Enrahonar*, op. cit., pp. 115-117).

⁷⁷⁰ PU, 301.

⁷⁷¹ Com veurem, la teràpia psicològica del xoc que Kierkegaard emprà en el discurs amb el fi de “curar” el filòsof i la filosofia arriba a la màxima expressió quan un així anomenat Johannes “de

Doncs bé, en lloc de *fer callar* la filosofia, el que fa Kierkegaard és *fer-la continuar parlant*. Aquesta és la “repetició” kierkegaardiana que ens separava del límit kantianista i que ara també ens separa, tot i les ressonàncies, del “silenci” wittgensteinianista. El que demana el *pathos* kierkegaardianista del límit és que la paraula filosòfica passi per *l'angoixa de dir el límit fins al límit*, fins que ja no li quedi més remei que “morir” i, com a conseqüència, “callar”.

En l'última proposició del *Tractatus*, es diu que “d'allò de què no es pot parlar, cal guardar-ne silenci”, no pas per prudència o perquè sigui el silenci la manera de dir-ho, sinó perquè, en aquest cas, el que dóna significat a les paraules no és la pretensió de qui parla sinó *la vida* de qui les emet. El silenci wittgensteinianista és un *acte de silenci* en el discurs, no una manera “indirecta” de parlar, sinó l'única manera que tenim *humanament* de parlar d'allò que no es pot parlar, o sia, “guardant-ne silenci”.⁷⁷²

Ara bé, a diferència d'aquest acte de silenci de Wittgenstein, que sorgeix d'un *no dir o dir una altra cosa*, Kierkegaard aposta per un silenci sonor que sorgeix de la mateixa impotència de dir, en *dir no res o dir de manera contradictòria*. Tal com el silenci esdevé en la música, a saber, una nota més, perquè forma part de la mateixa melodia, el silenci kierkegaardianista és també *una paraula més*, un silenci que *s'escolta* perquè forma part del mateix dir. D'aquesta manera, dir no res o dir de manera contradictòria no és el mateix que “no dir” o “dir una altra cosa”; ja que, contràriament a això darrer, dir no res no és un silenci solament en el discurs, sinó un

silencio” utilitza una “lírica dialèctica” per introduir, en la narració de la història d'Abraham, allò que sempre es mira d'evitar, a saber, l'“angoixa” i el “temor i tremolor”. En parlaré en l'apartat següent.

⁷⁷² El silenci i la parla funcionen aquí com a termes que es reclamen mútuament. Alfredo Saldaña ho expressa així: “El texto nos recuerda con su silencio lo que ha tenido que callar para decir lo que en efecto dice, siendo así que lo que ha sido silenciado es conocido por quin ha decidido callarse. En todo caso, lenguaje y silencio se implican y exigen mutuamente, de tal manera que el primero no surge sino de la ruptura o corte del segundo” (“Notas para una poética de lo inefable”, *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*, vol. XI, p. 179).

silenci que *ressona* en el si del propi llenguatge; un sense sentit i un fora del món que *pren sentit i té lloc* precisament en el món.⁷⁷³

Així com en *Temor i tremolor* el silenci d'Abraham ressona en la "lírica dialèctica" del pseudònim Johannes *de silentio*, així també el silenci kierkegaardia ressona en la negativitat del seu discurs, no com una expressió alternativa o millorada de l'"inexpressable" –una forma més adequada al contingut–, sinó com *la forma* que té l'ésser humà d'*expressar* el fet mateix de la inexpressabilitat, de dir que no pot dir; l'expressió, aquesta vegada, del mateix "in" de l'in-expressable, l'in-efable, l'indicible, etc., de l'inexpressable *com a tal*; de l'inexpressable que, com el "desconegut", "roman únicament com a límit" [*blot bliver som Grændse*] (SKS 4, 250).

Si bé deia Wittgenstein que no es perdia res "per no esforçar-se a expressar l'inexpressable" perquè, l'inexpressable ja està "*contingut –inexpressablement– en l'expressat!*",⁷⁷⁴ Kierkegaard sí pensa que es perd, i molt, si hom no s'esforça a expressar *que és* "inexpressable"; perquè, en cas de no ser així, l'inexpressable pot ser "malentès", hom pot prendre l'inexpressable per allò que no és –una insensatesa cognitivament "més elevada"⁷⁷⁵ o un absurd "més profund"– i caure, així, en el perill d'expressar-lo, justament.⁷⁷⁶ Per això, tal com passa amb la paradoxa del pensament, la

⁷⁷³ Ja ho diu la dita rabínica: "el lloc de Déu és el món, però el món no és el lloc de Déu".

⁷⁷⁴ *Briefe*, 78.

⁷⁷⁵ Així ha passat, de fet, amb el silenci wittgenstenià en la interpretació del "místic" com a "mística", sigui en positiu o negatiu.

⁷⁷⁶ Aquesta és la postura de tots aquells estudiosos que semblen defensar un "enteniment més alt", com així l'anomena Climacus en la *Postil·la* (SKS 7, 513-517), el qual, malgrat el seu propi recorregut negatiu, arriba finalment a "entendre". Vegeu, per exemple, les obres citades de Stephen Evans, Sylvia Walsh o els articles en resposta a la interpretació de la "revocació" de la *Postil·la* de James Conant de John Lippitt (John Lippitt i Daniel Hutto, "Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 98, pp. 263-286, John Lippitt, "On Authority and Revocation: Climacus as Humorist" dins *Anthropology and Authority*, op. cit., pp. 107-117) i Anthony Rudd ("On Straight and Crooked Readings: Why the Postscript Does not Self-destruct" dins *Anthropology and Authority*, op. cit., pp. 119-126) en els quals s'afirma que "des de la perspectiva del creient" la paradoxa no és tal paradoxa. Sóc de l'opinió que tots aquells que malden per "fer sentit" del

comprensió de la qual és “comprendre que no pot ser compresa”, amb l’“inexpressable” cal fer el mateix: no solament “mostrar-lo” sinó també *expressar-lo* en el si del discurs de la filosofia, és a dir, expressar que, *malgrat el desig* que la filosofia té d’expressar-lo, l’inexpressable *no es pot expressar*.

El discurs kierkegaardianà es converteix, així, en un discurs *absolutament* paradoxal, la retòrica del qual no serveix per a trobar la manera d’expressar l’inexpressable, sinó la manera de relacionar-nos-hi en el discurs, ja que “tampoc no pot en la seva paradoxa deixar d’arribar fins allí i ocupar-s’hi” (SKS 4, 249), o sia, la manera, no de dir el límit del llenguatge, però sí de mantenir-se constantment en el pathos d’aquest límit i en l’obertura del seu tancament. Per tant, si bé podem parlar del silenci kierkegaardianà en termes wittgensteinians, ho hem de fer amb el benentès que en el cas de Kierkegaard es tracta d’un silenci que es *fa oïdor*, d’un silenci que, lluny de romandre mut, *es diu, parla i fa soroll*.

Kierkegaard no roman silenciós davant l’inefable, per bé que tampoc no cau en la pretensió de parlar-ne. L’inefable, tal com el mot expressa, està “mancat de discurs”, però no de *manifestació*. El fet que el discurs no pugui expressar l’inefable no significa que hom hagi de guardar-ne silenci sinó que cal mostrar aquesta mateixa *impossibilitat* “per dins” del discurs, ja que és “*estrictament*” i “SOLAMENT” “delimitant per dins l’ètic”, que deia Wittgenstein, “*estrictament*” i “SOLAMENT” “indicant la frontera del

“sense sentit”, que l’obra de Kierkegaard “mostra” mitjançant l’activitat de la seva pròpia filosofia, estan condemnats a perdre Kierkegaard en Hegel, atès que la seva concepció no es distingeix gairebé en res, de la pròpiament hegeliana. I és que no té cap sentit “fer sentit” de la paradoxa, sigui en el pensament o en l’“expressió del pensament” perquè, com hem vist, el significat de la paradoxa rau precisament en el fet que continuï essent *repetidament paradoxa*, no “una altra cosa” o una paradoxa “fins a cert punt”. Com ja hem vist que escriu Wittgenstein en la proposició 5.61 del *Tractatus*: “Allò que no podem pensar, no ho podem pensar; tampoc no podem *dir*, per tant, allò que no podem pensar”; perquè per fer-ho hauríem d’anar més enllà dels límits del món, considerar aquests límits també per “l’altre costat” i això seria perdre automàticament el límit i convertir-lo en una mera limitació. Per això, tal com passa amb el pensament de la paradoxa, *també* l’expressió n’ha de ser “paradoxal”, és a dir, “simplement insensata” o “absurda”. *No* “una altra cosa”, *no* un absurd “més profund” o cognitivament “més elevat” que arriba allà on el simple és incapaç d’arribar.

país desconegut”, dirà, línies més avall, de silentio recordant l’esteta (SKS 4, 200 / SKS 2, 72), que allò que depassa el discurs *es pot manifestar*. Escriu Kierkegaard, no casualment, en *Sobre el concepte d’ironia*:

El negatiu és la inquietud del pensar, però aquesta inquietud ha de mostrar-se, ha de fer-se visible, el seu impuls ha de mostrar-se com l’impuls conductor de l’obra, i el seu dolor com el dolor de donar a llum (SKS 1, 344).

Segons aquesta citació, el llenguatge se les ha d’haver, no solament amb allò sobre el qual “parla” i “proposa”,⁷⁷⁷ sinó també amb allò que defuig la seva representació, amb allò que se li escapoleix i pren forma en el silenci.⁷⁷⁸ Igual que la “paradoxa”, l’“inexpressable” esdevé també una “categoria” en el discurs filosòfic de Kierkegaard, una categoria que forma part, aquest cop, de la “faceta negativa del llenguatge” i que l’anhel d’obtenir una veritat a la manera de les ciències desterrava definitivament de l’àmbit de la filosofia.⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ Sia en la concepció del llenguatge més restrictiva de les “proposicions de la lògica” d’una primera etapa, sia en la més àmplia dels “jocs del llenguatge” de la posterior. Com han demostrat els estudis de K. T. Fann (ed.), *Wittgenstein Conception of Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1969) i Anthony Kenny, *Wittgenstein* (Harmondsworth [Middelsex]: Allen Lane Penguin Press, 1972), la unitat del pensament de Wittgenstein va més enllà d’una diferenciació d’èpoques o de mètodes d’anàlisi del llenguatge.

⁷⁷⁸ La manera que té Kierkegaard de definir els seus propis conceptes, com ara els d’angoixa o d’ironia, conceptes que, lluny de definir el fenomen, el que fan és expressar la dificultat i impossibilitat de captar-lo, n’és un clar exemple.

⁷⁷⁹ A través de la seva obra, tant en la forma com en el contingut –i aquí rau precisament la importància del danès en quant pensador–, Kierkegaard posa en qüestió el somni i el desig, mantinguts des del principi per la filosofia, d’un dir pur (d’un discurs totalment transparent en el qual s’evidenciï de manera immediata la veritat, l’èsser, l’absolut, etc.) i sospita si tal vegada aquest dir no està ja compromès amb tot allò contra el qual ha pretès sempre constituir-se, és a dir, amb el món literari. La tradicional qüestió sobre la relació entre la filosofia i la literatura passa, doncs, per Kierkegaard d’una manera especial, no com un discurs que, de la filosofia estant, determina les diferències, sinó com el lloc en què la qüestió es posa radicalment de manifest. El text kierkegaardia és travessat per la filosofia i la literatura, car és el lloc on aquestes es posen precisament en joc, en tensió, en lluita. Per això, aquells que acusen Kierkegaard de ser un mal filòsof o literat s’equivoquen de ple, perquè no han comprès que el que el fa destacar com a autor no és el fet de ser un filòsof o un literat, sinó el fet de ser-ho a pesar de no ser-ho; el fet que, a pesar de tot, tant la filosofia o la teologia com la literatura estiguin obligades a passar per ell, de la mateixa manera que aquest també està obligat a passar per aquelles.

El llenguatge *pateix*, doncs, el mateix fet de la inexpressabilitat, no el dolor de donar llum a l'inefable, però sí “el dolor de donar a llum”, “il·luminar” i “mostrar” la pròpia inefabilitat de l'inefable en el propi *dis-curs*, en el *voler i doldre* de la filosofia, és a dir, en el fet de *no poder*, d'haver de *resistir-se* a –tot i voler– expressar l'inexpressable. El silenci kierkegaardia no és, així, solament “un silenci en el discurs”, sinó un silenci prenyat de paraules que, lluny de donar com a resultat l'acte silenciós del discurs, es fa ressò de l'estrèpit que causa la filosofia en caure daltabaix de la seva prometedora escala. És en “la incessant interiorització de la negativitat” (SKS 7, 84), que radica no solament en el fet de fer-se conscient del límit sinó de patir-lo també en el si del llenguatge, que el discurs kierkegaardia fa avinent allò que no pot atènyer. Solament el *fracàs patit pel discurs en voler dir* “allò que no pot ser dit” és el que permet, paradoxalment, la seva manifestació; així com solament el *fracàs patit per l'individu en voler relacionar-se* amb la veritat és el que permet, paradoxalment, la seva relació. Amb tot, no estarem dient *res*, però la “tendència”, “l'escomesa contra el límit”, com diu Wittgenstein, “*apunta vers alguna cosa*”.⁷⁸⁰ “El límit és precisament el *turment* de la passió, malgrat ser-ne alhora l'esperó”, escriu Climacus en les *Engrunes* (SKS 4, 249).⁷⁸¹

En resum, el discurs kierkegaardia no podria ser més socràtic, puix que no sols parteix de la consciència d'un dir que no diu, sinó que també tendeix a un mateix fi: no pretendre expressar l'inexpressable, ans preservar l'inexpressable en el discurs mateix, portar l'individu cap al fracàs lúcid de la seva expressió. Ara bé, amb això no

En aquest treball, la relació entre la filosofia i la literatura en el pensament kierkegaardia s'entén precisament en els termes del límit o el confí, com aquell (no o fora de) lloc des del qual parlen tant Kierkegaard com els pseudònims, un lloc que, com hem vist, ja no és un “dins” o un “fora”, ja no és ni paraula ni silenci, ni saber ni ignorància, ni força ni impotència sinó el lloc en què, més enllà de tota oposició metafísica entre idealitat i realitat, veritat i mentida, aquells es fan, *malgrat tot*, entendre.

⁷⁸⁰ “Notes on Talks with Wittgenstein”, op. cit., p. 12 / trad. cit., p. 67.

⁷⁸¹ Èmfasi meu.

vull dir que Kierkegaard retorni a Sòcrates i afaïçoni de nou la reminiscència grega; ja que, de fet, s’hi distancia en partir no solament de la consciència d’un *no dir* sinó també, i primordialment, de la consciència d’un *no poder* dir. No oblidem que Sòcrates, en quant “mestre”, és una mera “ocasió” per adquirir la veritat, mentre que Déu és el “lliurador de la condició” per adquirir-la, el “salvador” i “redemptor” de la “no-veritat” en què és i es troba el deixeble.

La “dissimilitud de la similitud” (SKS 1, 65) que Climacus estableix entre les contrastades i paradigmàtiques figures de les *Engrunes* pot servir-nos ara per a entendre la relació entre Wittgenstein i Kierkegaard respecte del límit en el llenguatge. I és que, per bé que ambdós comparteixin una mateixa noció de silenci, la diferència rau en l’actitud que hi prenen com a autors, en *com* interpreten “el silenci que els rodeja”, per dir-ho amb Lawrence Durrell. Per ventura no depèn tot de la nostra manera d’interpretar el silenci que ens rodeja?

Com hem vist, la distinció entre “dir” i “mostrar”, l’“escomesa contra els límits del llenguatge” i, sobretot, el *gest* de “tirar l’escala” del *Tractatus* són coses que segueixen atentament la petja kierkegaardiana i que proven, una vegada més, que la preocupació de Kierkegaard respecte del límit *afecta* tant el contingut com el continent de la filosofia. Tot intent de parlar del límit com una cosa a dir està condemnat al fracàs; ja que, com hem vist, el límit és “allò de què no es pot parlar” i, per tant, cal “parlar-ne” amb l’acte de guardar-ne silenci, precisament. No obstant això, la diferència és que Kierkegaard fa un pas més enllà en aquest acte de silenci en el discurs de Wittgenstein i aposta per un silenci *sonor*.⁷⁸²

⁷⁸² Pel que fa a una reflexió sobre el tipus de “silenci” que defensa Kierkegaard, vegeu: Nancy J. Crumbine, “On silence”, *Humanitas*, vol. 11, 1975, pp. 147-165; Nelly Viallaneix, *Ecoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, París: Editions du Cerf, 1979 (capítol 3: “La catharsis du silence”, pp. 122-152); Pat Bigelow, *Kierkegaard and the Problem of Writing*, Tallahassee, FL: Florida State University Press, 1987 (Capítol 2: “The poetic Poaching of Silence”, pp. 89-113); D.

L'arremesa de Kierkegaard no és callada sinó altament sorollosa i clamorosa. No porta a la mostració d'allò que resulta ser en el discurs "simplement una insensatesa", ja que, en última instància, si no hi ha res a dir és perquè hi ha quelcom a fer i aquest fer és molt més radical en Kierkegaard: no solament fer que la filosofia pari atenció en el límit i actuï en conseqüència, sinó que expressi també, fins a les últimes conseqüències, l'"esperó" i el "turment" de "dir"-lo. El silenci no és simplement la "indicació" d'una "insensatesa", sinó el *crit sord* d'una paraula a qui manca el sentit: "Déu meu, Déu meu, per què m'has abandonat?". Aquest és el silenci sonor que dona veu a la radicalitat del *pathos* kierkegaardianà i que es distancia del silenci wittgensteinià: l'inefable és *atopos*, un no o fora de lloc del discurs (*fora del món*), però ho és *solament en el discurs*. Així com l'ésser humà *solament* es pot relacionar amb Déu en aquest món i en la temporalitat mateixa –d'aquí la contradicció i dificultat de l'esdevenir cristià–, així també l'ésser humà *solament* es pot relacionar amb Déu en i a través del llenguatge.

És cert que també en Wittgenstein la transcendència és allò que es mostra *en el llenguatge*, però no és menys cert que aquesta mostració es dona en Kierkegaard en un context *doblement* negatiu, per tal com exigeix, fins i tot, *la mort* de la paraula. Com és sabut, el crit inicial del salm 22: "Déu meu, Déu meu, per què m'has abandonat?", és citat pels evangelis de sant Mateu i de sant Marc com el crit del Jesús

J. Wren, "Abraham's Silence and the Logic of Faith" dins *Kierkegaard's 'Fear of Trembling'*. *Critical Appraisals*, Robert L. Perkins (ed.), University: University of Alabama Press, 1981, pp. 152-164; Mark C. Taylor "Sounds of Silence", *Ibidem*, pp. 165-189; Luca Cristellon, "Silenzio ed esperienza religiosa nel pensiero di Kierkegaard", *op. cit.*; José Luis Barreiro Barreiro i Oscar Parcero Oubiña, "A palabra e o silencio II (Kierkegaard ou o eloxio do silencio)" dins *O legado das luces*, Luis Rodríguez Camarero i Martín González Fernández (coord.), Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 177-214; Alastair Hannay, *Kierkegaard*, *op. cit.* (capítol 3: "The Knight of Faith's Silence", pp. 54-89); Jan Rogan, "Keeping Silent Through Speaking" dins *Kierkegaard on Art and communication*, *op. cit.*, pp. 88-99; Robert L. Perkins, "Abraham's Silence Aesthetically Considered", *Ibidem*, pp. 100-113; Joakim Garff, "Johannes de silentio, Rhetorician of Silence" *op. cit.*; Oliva Blanchette, "The Silencing of Philosophy" dins *IKC: Fear and Trembling, and Repetition*, 1993, pp. 29-65.

moribund a la creu.⁷⁸³ Jesús, el fill de Déu, afronta, d'aquesta manera, el drama humà de la mort, una realitat totalment contraposada al Senyor de la vida: “no calia que el Messies patís tot això abans d'entrar a la seva glòria?”, diu el Ressuscitat als deixebles d'Emmaús”.⁷⁸⁴ En la Passió, doncs, en obediència al Pare, Jesús passa per l'abandó i la mort per aconseguir la vida i donar-la, així, als creients. Pensant en el misteri de la Trinitat i, tenint en compte que Jesús és la “paraula feta carn” i Déu, “el silenci etern”, podríem dir que *fou necessari que la paraula morís* per poder ser altre cop amb Déu. I el mateix podríem dir de la paraula filosòfica de Kierkegaard, la qual *passa per la passió* de la pròpia “crucifixió” i “mort en la creu” per tal de poder acollir allò que la transcendeix. D'aquesta manera, la mort, “el negatiu”, l’“engany”, etc. no són simplement mitjà o producte del positiu, sinó “signe”, allò des del qual i a patir del qual “el positiu es distingeix” (SKS 7, 393; 473; 484 *et passim*).⁷⁸⁵

D'alguna manera, doncs, i des de la perspectiva, aquesta vegada, pròpiament Kierkegaardiana, Wittgenstein encara pren partit per una veritat socràtica, mentre que Kierkegaard fa un pas més enllà i aposta per la veritat cristiana.⁷⁸⁶ Darrera d'aquesta última, el que hi ha és un sense sentit que demana el constant i persistent *acte d'omplir de sentit* el sense sentit i, per tant, l'acte d'una decisió, d'un salt. La paradoxa no és solament paradoxal en el tendir cap a la veritat sinó també en el

⁷⁸³ Cf. Mt 27, 46; Mc 15, 34.

⁷⁸⁴ Lc 24, 26.

⁷⁸⁵ En una entrada dels *Papers*, Kierkegaard afirma que “la fórmula del cristià és: el cristià és sempre el positiu que es reconegut pel negatiu [*det Positive, der er kjendeligt paa det Negative*]” (SKS 24, 235 [NB23:54]). De la mort i de l'acte de “donar” o “donar-se mort”, com matisa Derrida en el comentari que dedica a l'obra *Temor i tremolor* de de silentio, *Donner la mort*, en parlo en l'apartat següent.

⁷⁸⁶ Élisabeth Rigal comenta que “la passion wittgensteinienne n'es pas exactement celle de Kierkegaard; elle est depuis toujours une passion sans *pathos* et devient, après 1936, une passion qui ne peut ni ne veut trouver son expression dans la *voix religieuse*” (“Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard”, op. cit., p. 213). Però, a banda de la qüestió religiosa, val la pena subratllar que, per a Wittgenstein, la transcendència, i no solament el transcendir, és real, cosa que vol dir que el transcendir humà “apunta” a la transcendència com a quelcom *en si*: el transcendent, sentit com a ètic, estètic i místic. Per a Kierkegaard, en canvi, i com veurem escenificat, aquest cop, en de silentio, la realitat de la transcendència és posada també en qüestió en la mesura en què ella mateixa és *també* paradoxal.

contingut de la veritat mateixa. La paradoxa, el Déu-home, és un “signe de contradicció” i un “absurd” que requereixen molt més que una actitud silenciosa, demanen també un *acte de fe*. És aquí on el discurs de Kierkegaard deixa Sòcrates –i Wittgenstein, Kierkegaard– per a abraçar el Crist o, millor dit, per abraçar el Crist *esdevenint* Sòcrates, precisament.

La retòrica del discurs kierkegaardianà es dirigeix, així, a introduir en el lector la presència d’un “signe de contradicció” per a evocar-li una decisió. L’objectiu de Kierkegaard no és únicament mostrar un buit en el llenguatge, sinó també fer-lo notar, fer que el llenguatge *s’esquinci* i que la *cridòria de dolor* dels seus mots *ressoni* amb tal força que no deixi indiferent el lector. Kierkegaard s’insereix així en la pragmàtica lingüística, però ho fa per partida doble: d’una banda, perquè el discurs no serveix per a dir o ensenyar sinó per a “mostrar”, i, de l’altra, perquè aquest mostrar no indica “simplement una insensatesa”, sinó que *sedueix* el lector *perquè hi respongui*, no en la “possibilitat poètica” del discurs, sinó en la “realitat ètica” de l’existència.⁷⁸⁷ Al cap i a la fi, és el *pathos* de l’existència l’únic escenari possible per a la transcendència i és en

⁷⁸⁷ Com comenta Begonya Sáez, “el text kierkegaardianà entès genèricament des de la perspectiva de la *seducció ètica* no pretén solament *mostrar* l’ètic –o sia les possibilitats existencials de què tot individu disposa, allò que Kierkegaard anomena ‘regal’ (*Gave*) a *CI [Sobre el concepte d’ironia]*–, com ho diria de ben segur Wittgenstein, sinó que, a més, el text ha d’exigir-ne l’actualització i, aquesta exigència, modulada de manera indirecta, com a *seducció envers l’ètic*, atorga precisament el caràcter perlocutiu al text kierkegaardianà” (*La seducció ètica*, op. cit., p. 174). És, de fet, el mateix Wittgenstein qui, en una entrada dels recentment publicats diaris dels anys 30, es distancia de l’actitud de seducció kierkegaardiana: “Els escrits de Kierkegaard són un tan irritants & això, naturalment, és quelcom premeditat, encara que no sé amb certesa si és premeditat precisament aquest efecte que produeix en mi. No hi ha dubte que algú que m’irrita m’obliga a ocupar-me del seu assumpte & això està bé si aquest és important. –I no obstant això hi ha alguna cosa en mi que condemna aquest irritar [...] Em resulta desagradable la idea que algú utilitzi una estratagema per a induir-me a alguna cosa. És segurament que es necessita gran valor per a això (per utilitzar aquesta estratagema) & que jo no tindria –ni de bon tros– aquest valor; però la qüestió és si seria correcte utilitzar-lo en cas que el tingués. Crec que això comportaria també, a part del valor, una falta d’amor al próisme” (Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Innsbruck: Haymon, 1997 [traducció de Isidoro Reguera en *Movimientos del pensar*, Valencia: Pre-textos, 2000, p. 77-78]). Així, doncs, tot i que reconeix que la manipulació de Kierkegaard pot ser reeixida en el lector, Wittgenstein en qüestiona la moralitat.

aquest on aquell *juga i es juga* la relació.⁷⁸⁸ Perquè d'això es tracta: de *relacionar-nos*, o millor encara, d'obrir i, per tant també d'obrar –en els dos sentits del terme: tant estètic com ètic–⁷⁸⁹ *un espai de silenci* en el qual sigui possible el *diàleg amb nosaltres mateixos*. Perquè d'això es tracta: d'*arribar a ser i continuar essent* la relació i el límit que ja som, no d'enganyar-nos amb el fet d'“anar més enllà”. La tasca, com deia Nietzsche, és “aporètica” però obstinada per al qui hi creu; i per això escau ara acabar aquest apartat amb les paraules d'un autor de la novel·la de l'absurd: “cal continuar, no puc continuar, cal continuar, doncs continuaré”.⁷⁹⁰ Kierkegaard, per la seva banda, *diu*: cal parlar, no puc parlar, cal parlar, doncs parlaré.

4.4. O parlar o callar

Un llibre sobre el silenci no deixa de ser una contradicció, però és contradient-lo com hom l'entén i afirma: el salt a la realitat és un salt mortal. No hi ha altre testimoni possible que el de la mort.

Raimon Panikkar

⁷⁸⁸ Com explica Climacus, només hi ha “un escenari –l'existència” i aquest “consisteix en la interioritat d'estar existint com a persona; la concreció és la mútua relació de les categories de l'existència entre si” (SKS 7, 326).

⁷⁸⁹ Kierkegaard suggereix en “La dialèctica de la comunicació ètica i eticoreligiosa” que “l'ètic ha de ser comunicat com un art” (SKS 27, 395 [Papir365:10]). La retòrica kierkegaardiana és estètica i ètica alhora, car l'estètica està connotada èticament i l'ètica, estèticament. Vegeu Stephen Crites, “Pseudonymous Authorship as Art and as Act” dins *Kierkegaard. A Collection of Critical Essays*, Josiah Thompson (ed.), Nova York: Anchor, 1972, pp. 183-227.

⁷⁹⁰ Samuel Beckett, *L'innommable*, París: Les Éditions de Minuit, 1953, p. 213. Igual que Kierkegaard, Beckett se situa com autor de teatre i de novel·la en aquesta posició paradoxal en què hom prova d'assolir el silenci a través del llenguatge, en tant que expressió del fet que no hi ha res a dir i, tot i així, deixar constància que hom es troba davant l'obligació de dir alguna cosa.

Com hem vist, en els apartats precedents, el problema i la qüestió fonamental del discurs d'allò que és límit del llenguatge no és merament el fet *negatiu* que *no* es pugui comunicar, que el límit *limiti* i, per consegüent, hàgim de “guardar-ne silenci” –com fa Wittgenstein–, o bé cercar la manera d’“expressar-lo” –com fan els místics, els teòlegs negatius i algunes formes artístiques de l’així anomenada postmodernitat, sobretot la poesia–; sinó el fet crucialment *positiu* que el límit *és* precisament “límit *del món*”, *frontera i lindar d’allò* que, justament, *no es pot* comunicar.

Per això hem dit que no hi ha altres vies de comunicació –recordem la citació de Climacus pel que fa a les descartades vies negativa i *eminentiae* de la paradoxa– car, com passa amb el camí de la tribulació i de la creu cristiana, el límit *és* aquí “el camí”, *la via* humana, en quant *status viae*,⁷⁹¹ de relacionar-se amb allò que el depassa, i que manifesta, no a través d’una paraula limitada que calla per a poder, malgrat tot, “dir”, sinó a través d’una paraula que *es fa ella mateixa límit* per a *no ser* sinó, més aviat, *fer* silenci.

Com posa de manifest Kierkegaard en *El lliri en el camp i l’ocell sota el cel*, parafraçant allò que ja havia dit Climacus a tenor d’un “sistema de l’existència”, el “silenci” és “–per a Déu [*for Gud*]”, però no ho pot ser per a cap esperit existent [*for en nogen existerende Aand*]” (SKS 7, 114).⁷⁹² A diferència de Déu, que *és en i és silenci*, a l’home li ha estat (do)nat el llenguatge per a expressar-se i manifestar-se, i, per això mateix, diu Kierkegaard, “no és capaç de callar [*ikke kan tie*]” (SKS 11, 21). L’èsser humà no pot arribar allà on és Déu simplement callant, sinó que el que ha de

⁷⁹¹ Recordem com Climacus defineix l’existència humana: “Existir és una espècie d’estat intermedi [*Mellemtilstand*], alguna cosa que s’adiu amb l’èsser intermedi [*Mellemvæsen*] que l’èsser humà és” (SKS 7, 301).

⁷⁹² En la mateixa direcció, de silentio escriu: “Quan Amor abandona Psyche, li diu: si calles donaràs a llum una criatura que serà un infant diví, i si reveles el secret donaràs a llum a un infant humà” (SKS 4, 177).

fer, de bell antuvi, és deixar de parlar, dir *encara* “una paraula més” per a poder-se *fer*, així, *silenciós*.

Per tant, si del que es tracta és de relacionar-se amb el límit del llenguatge i no amb una altra cosa; amb una “paraula *altra*” (silenci) i no amb “una altra *paraula*”, aleshores, el que cal fer és, segons Kierkegaard, ser i continuar essent la paraula que hom és, però una paraula que deixi de parlar, que es faci justament silenciosa “davant de Déu [*for Gud*]”. Del que es tracta, doncs, és de no “donar-se importància” com a paraula, i de no donar-se-la *ni tan sols callant*, sinó d’aprendre o, més aviat, imitar l’“art meravellós [*ringe Kunst*] del poder callar” (SKS 11, 16).

En el primer dels “tres discursos pietosos” de què consta l’obra *El lliri en el camp i l’ocell sota el cel*, Kierkegaard hi preescriu l’“actitud” que hom ha de tenir davant del límit del llenguatge:

I has de fer-te silenciós davant de Déu com el lliri i l’ocell [Og taus for Gud som Lilien og Flugen skal Du blive]. No has de dir: “bah!, a l’ocell i al lliri els costa molt poc callar, ja que segurament no poden parlar”; no has de dir això, no has de dir res en absolut [Du skal overhovedet Intet sige], no has d’intentar ni tan sols fer impossible l’ensenyança que s’enclou en el silenci com a resultat de, en lloc de fer del callar quelcom seriós, immiscir estultament el silenci en el discurs, tal vegada com un objecte de discurs, de manera que del silenci no en quedi res, ben al contrari, es creï un discurs sobre això d’estar callat [om det at være taus] (SKS 11, 22-23).⁷⁹³

En qualitat d’humà, el discurs kierkegaardian no pot ser un discurs *sobre o del* silenci, “paraula *de* Déu”; ja que això, com l’ambigüitat de la mateixa expressió indica, és *situar-se* en l’ànbit *sub specie aeternitatis*, en un àmbit discursiu que no correspon a la “situació fronterera” humana, que no s’adiu amb el “camp” del lliri i el

⁷⁹³ Notem que aquesta és la mateixa crítica que Kierkegaard dirigeix a Jacobi en relació amb el “salt”.

“sota el cel” de l’ocell. Paral·lelament a la “dialèctica existencial”, la dialèctica discursiva de Kierkegaard ha de consistir a *esdevenir* paraula humana, això és, paraula *dirigida a*, que *camina*, que *apunta*, que *va cap a, vers, envers, en direcció a*, que parla *a Déu*. En definitiva, paraula *en moviment*, paraula que “expressa ella mateixa” la tensió extrema de l’“*inter-esse*” que és, i no “peca”, per contra, en estancar-se o parar-se en un *esse* que no és ni li correspon.⁷⁹⁴

Si el que hom vol és relacionar-se amb el límit en el discurs i “expressar” la paraula “davant Déu” que és, aleshores, pensa Kierkegaard, no li queda més remei que expressar i manifestar, “de bell antuvi”, no Déu –que és el que fa Hegel amb el discurs de l’absolut– sinó justament la *distància* que l’en *separa*, la “distància absoluta” de l’absolut, aquella distància que, paradoxalment, “toca” Déu. En l’assaig, *Càlcul de poeta*, Nancy perfila, de nou, aquesta del “tocar” del contacte fronterer i la defineix en quant realitat justament “[...] *tocada*, això és, ni penetrada, ni abraçada ni sublimada, sinó assolida mantenint l’exterioritat, i d’aquesta manera pròpiament *sentida*. Tocar no és superar la diferència entre el que toca i el tocat: és, pel contrari, *situar-la com a tal*, en la seva alternança i en la seva tensió”.⁷⁹⁵ Heus aquí, una vegada més, la paradoxa en el cor mateix del llenguatge: l’absolut està més enllà de tota articulació, és inexpressable, inefable; i, tanmateix, hom no s’hi pot relacionar si no és en i a través del llenguatge.

No hi ha, doncs, com confirma l’inèdit *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, una “silent intuïció” o “immediatesa” de l’absolut. Això és, de fet,

⁷⁹⁴ En paraules de Raimon Panikkar, el pecat sorgeix “cuando el ser deja de ser verbo transitivo que se desliza hasta su término y se anquilosa en *esse*, en substancia. El pecado es la *sistencia* del ser que se ha cansado de la tensión de su *ek* constitutivo para convertirse en (falsa) *con-sistencia*” (Raimon, Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Ediciones Siruela, 1996, p. 233).

⁷⁹⁵ *Des lieux divins: Suivi de Calcul du poète*, op. cit. (*Lugares divinos seguido de Cálculo del poeta*, Madrid: Arena Libros, 2014, p. 96). Èmfasi meu.

una abstracció per a Kierkegaard, car hom no té consciència fora del llenguatge: “La immediatesa és realitat, el llenguatge és idealitat, la consciència és contradicció. En el moment que dic la realitat, plantejo la contradicció, perquè el que dic és la idealitat” (SKS 15, 55).

Des de la perspectiva de la narració de *De omnibus*, hom només es relaciona amb Déu per mediació de la paraula. Ara bé, aquesta mediació no consisteix en la “superació” de la contradicció entre realitat i idealitat, sinó justament en la seva “contradicció”, en el fet de posar els oposats en contacte i mantenint-ne la separació. En aquest sentit, l’essència del llenguatge no pot ser “l’expressió de la idea” com així és en Hegel, sinó, més aviat, l’expressió de la “distància infranquejable” que justament s’obre entre la “realitat” i la “idea”. Si articular l’absolut en el llenguatge implica convertir-lo en un “objecte” en una idea, aleshores això ja implica perdre’l com a absolut. El discurs hegelian és així la pèrdua absoluta del diví per tal com s’erigeix com “el discurs de l’absolut” i és, en tant que tal, un discurs en què l’absolut es rebutja.⁷⁹⁶ Escriu Kierkegaard:

[Déu] no té res objectiu [*har ikke et Objektivt*] en el seu ésser, com en un altre lloc he mostrat, car això el limitaria i el reduiria a la relativitat, sinó que es relaciona objectivament amb la seva pròpia subjectivitat, si bé això, per la seva banda, és solament una reduplicació [*Fordoblelse*] de la seva subjectivitat [...] Déu és reduplicació infinita [*uendelig Fordoblelse*] (SKS 26, 265 [NB33:23]).

⁷⁹⁶ Kangas afirma que “It is well-known that Kierkegaard rejects the possibility of an ontological argument for God’s existence. This means that Kierkegaard rejects the possibility of an ontological discourse on the divine; it indicates, more specifically, that Kierkegaard rejects the Hegelian position that discourse about the absolute is the absolute’s own discourse about itself” (“Kierkegaard, the Apophatic Theologian”, *Enrahonar*, op. cit., p. 121). Com diu Jean Hyppolite, en Hegel “il n’y a pas d’ineffable qui serait en deça ou au-delà du savoir, pas de singularité immédiate ou de transcendance; il n’y a pas de silence ontologique, mais le discours dialectique est une conquête progressive du sens. Cela ne signifie pas que ce sens serait en droit antérieur au discours qui le découvre et le crée [...] mais ce sens se développe dans le discours même” (*Logique et existence*, París: Presses Universitaires de France, 1952, p. 25). En Kierkegaard també hi ha això que Hyppolite en diu un desenvolupament propi del discurs, però, com ja hem vist, aquest no és un desenvolupament progressiu sinó “regressiu”, en tant que no desplega un sentit, sinó, més aviat, un sense sentit o, millor dit, el sentit d’un sense sentit.

Per tal de deixar que l'absolut sigui "el que és", el discurs no pot permetre's cap referent o significat estable, sinó que ha d'anar buidant de significat el discurs mateix.⁷⁹⁷ I aquest "buidament", que Eckhart anomenava "pobresa d'esperit" i que de silentio en dirà "sacrifici", és justament *l'acte de sacrificar* tota paraula, de "suspendre"-la en el discurs fins a l'extrem de deixar de parlar o callar *de o sobre* Déu per *fer-se silenciós* "davant" Déu. En aquest sentit, tota paraula humana no és més que "temptació", allunyament de l'actitud silenciosa que hom ha de prendre i d'aprendre davant Déu i, per tant, "pecat"; rebuig de la paraula que hom és i ha de continuar essent per a "donar vida", no a Déu o al silenci de Déu, sinó a "una altra paraula", a la paraula *humana* o, millor dit, a una paraula que deixa de ser humana per creure's "autosuficient".

Així com Déu, el discurs de l'absolut esdevé també "reduplicació" d'una frontera permanent de sentit i sense sentit, un procés continu de "doble reflexió", contínuament anant de tornada cap a si mateix, des-dient allò que prèviament ja havia dit. Com assenyala Kangas, no és qüestió solament de la "forma" del discurs, de la prioritat de la forma envers el contingut, sinó del fet que forma i contingut van de la mà, que el què i el com del discurs *es fan idèntics*; però no idèntics en el sentit "artístic" que el discurs es fa idèntic a si mateix en quant eliminació de tota referència, de discurs sobre el discurs mateix, sinó idèntics en el sentit "ètic" de l'actitud que pren el discurs per *fer possible la relació* amb allò que el transcendeix, la relació amb allò que per més que en parli, sempre serà i continuarà essent "només un nom [*blot et navn*]", com deia Climacus.⁷⁹⁸

⁷⁹⁷ El màxim a què pot aspirar el discurs de l'absolut és a la mera "tautologia", a posar en evidència la pròpia inefabilitat; fins i tot, com veurem, en el "de" del límit *d'*allò de què no es pot parlar.

⁷⁹⁸ Per a més detall, vegeu David Kangas, "Kierkegaard Apopahitic Theology", op. cit., pp. 119-123.

A diferència d'algunes formes de post-estructuralisme que promulgarien l'eliminació de tota referència, en tant que discurs sobre el discurs mateix, el discurs de Kierkegaard *es fa frontera*, cosa que significa que és, o més ben dit, *esdevé trànsit*, *moviment cap a l'absolut*. El discurs kierkegaardia és, així, com el camí mencionat de la tribulació, “el camí que mena a” l'absolut, però que no és ni nega l'absolut en el discurs i que, lluny de significar l'eliminació de tota referència, roman, de manera repetida, com el seu *horitzó* referencial.

En quant camí, el discurs de l'absolut és *absolutament negatiu*, car és la mateixa “temptativa” de parlar *sense parlar*, de deixar que l'absolut sigui “el que és” i, sobretot, “qui és”. Parlar *de* l'absolut és, així, dirigir la paraula a l'absolut, parlar *amb* ell, *cara a cara* i, sobretot, *contra* ell, en la mesura en què a hom no li queda més remei que “parlar com a ésser humà” i, consegüentment, “contradir”, dir “contra” i “en contra de” allò que hom ja n'ha dit.

Ara bé, aquest canvi de “direcció” i d’“actitud” que *es dóna* en el discurs de l'absolut és quelcom que el discurs *dóna*. A diferència del silenci que proposa Wittgenstein, Kierkegaard prefereix “guardar silenci *parlant*”, cosa que significa que no “diu” l'absolut, però sí “diu *contra*” el que hom diu que “és” o “no és” l'absolut en el discurs, per tal que sigui la pròpia paraula la que es negui a parlar, la que doni o, millor dit, “es doni mort”, com a paraula, amb l'esperança de recuperar-se en el silenci; no en el “buit” que deixa la paraula *humana*, sinó en la plenitud del qui és el “verb” i la “Paraula” mateixa.

Però arribats aquí, la pregunta torna a configurar-se des de la concreció d'un com: *Com? Com puc jo*, com a paraula que sóc i he de continuar essent, *fer-me silencios* “davant Déu”? *Com puc jo*, com a paraula que sóc i he de continuar essent, relacionar-me *discursivament* amb allò que, per naturalesa, està fora de la lògica i

expressió humanes? Ja hem vist, en els capítols precedents, *com* la raó acaba comprenent *la paradoxa*: no “fins a cert punt” sinó “com a paradoxa” *i punt*. I *com* la psicologia de l’angoixa explica *el pecat*, no com a “malaltia” o “fatalitat”, sinó a través de la pressuposició mateixa de la dogmàtica del pecat. És hora, doncs, de veure *com* allò que és *positivament límit del llenguatge* i, per tant, un no o fora de lloc en el discurs, té paradoxalment lloc en el discurs: no com una cosa que, malgrat tot, “es diu” o “es calla”, sinó com un acte de silenci *en* el discurs (Wittgenstein) que és, a més a més, *del* discurs.

4.5. O la retòrica o l’execució del silenci

La resposta ve suggerida per l’obra *Temor i tremolor* quan un “jo” pseudonímic cognomenat “de silentio” cau en la contradicció de parlar d’Abraham com “d’allò de què no es pot parlar” i *parla*, per tant, no solament *sobre* o *del silenci* sinó també *en silenci*.⁷⁹⁹ En la citació següent, el pseudònim autor “del silenci” es pregunta per la possibilitat del seu discurs:

Que potser no hem de gosar parlar d’Abraham? Crec que sí, *malgrat* tot. Si jo n’hagués de parlar, començaria per esbossar *el dolor* de la prova. Amb aquesta fi, xuclaria com una sangonera tota *l’angoixa*, la necessitat i *el turment del patiment* d’un pare per tal de

⁷⁹⁹ En l’article dedicat al paper que fa Johannes de silentio en relació amb el silenci, Joakim Garff comenta que “Johannes de silentio owes his name fully as much to the fact that in many respects the book has chosen as its theme *silence* –the negative presence of language in silence. He writes not only *from* silence, but also *about* silence” (“Johannes de silentio: Rhetorician of Silence”, op. cit., p. 190). I és que pel fet de parlar, la situació del pseudònim ja és contradictòria, i per això Garff constata que “Despite the silence he has inscribed in this name, Johannes de silentio is a particularly talkative fellow, which itself of course reveals how inadequately he relates himself to Abraham’s silence” (ídem).

Tot i que estic d’acord amb la contradicció que assenyala Garff en el text de de silentio, no crec que el silenci de silentio sigui “demoníac” i que tradueixi i, per tant, traixi el silenci d’Abraham. La prova és que de silentio *marca en tot moment una distància* amb aquest silenci i diu ser com a poeta el que no pot fer com a heroi. D’aquesta manera, i des de l’eco infinit d’un silenci únicament poètic, de silentio aconsegueix, malgrat parlar-ne, respectar i no trencar el silenci real d’Abraham.

poder descriure *com va patir* Abraham, sense que per això deixés de *tenir fe* (SKS 4, 146).⁸⁰⁰

A diferència dels que prefereixen “guardar-ne silenci” o parlar-ne “sense saber què diuen” (SKS 4, 125), de *silentio gosa parlar* d’Abraham; però ho fa amb el benentès que *en parla*, com insinua ell mateix en aquesta picada d’ullet al lector que és el fragment suara citat, *prenent especial esment en* “allò que hom oblida” i que “es deixa de banda” en la narració, a saber, “l’angoixa” (SKS 4, 124; 158).

En contra de la tradició, que parla d’Abraham com el pare que volia “sacrificar” a Isaac *i és, per tant*, el pare de la fe, de *silentio* parla d’Abraham com el pare que volia “assassinar” Isaac *i és, malgrat això*, el pare de la fe. Dit altrament, la tradició parla d’Abraham *de l’altra banda del límit estant*, és a dir, des del lloc ideal de la resolució de la prova on tot transcorre automàticament i el lector no se sent impel·lit ni molestat per la narració. De *silentio*, en canvi, *en parla del pathos del límit estant*, és a dir, des de la “penúria” i l’“angoixa” de la prova i, per tant, des de la “molesta contraposició” del fet que, d’una banda, des de l’expressió ètica, Abraham volgués assassinar el seu fill únic, i de l’altra, des de l’expressió religiosa, volgués sacrificar-lo (cf. SKS 4, 126). Escriu el pseudònim:

La meva ànima hi està en contra, en contra del que tan sovint es fa: parlar de forma *inhumana* d’allò que és gran, com si uns milers d’anys fossin una distància monstruosa; jo en parlo de forma plenament humana, com si hagués tingut lloc ahir mateix, i faig que només la grandesa constitueixi *la distància* que o bé exalta o bé sentència (SKS 4, 129-130).⁸⁰¹

⁸⁰⁰ Èmfasi meu.

⁸⁰¹ Èmfasi meu.

El pseudònim és conscient que no pot parlar d'Abraham i, “malgrat tot”, *en parla*. Per què? perquè en necessita “parlar en contra de” la tradició, la qual explica el contingut de la història d'Abraham sense més dilació i, sense entrar, com qui diu, en complicacions de cap mena. Per això, de silentio es pren el seu temps per a dir “una paraula més” sobre Abraham i comença a escriure'n, sense cap mena pressa, unes paraules d'introducció (“pròleg [*Forord*]”), unes paraules que en procurin un cert “estat d'ànim” (“Disposició [*Stemning*]”), unes altres que en sàpiguen lloar, com es mereix, la figura (“Elogi d'Abraham [*Lovtale over Abraham*]”) i *encara* unes altres que, contràriament al fer de la tradició, en “problematitzin” la història (*Problemata*) amb tres afilats “problemes” que, com el ganivet que empunya Abraham, amenacen de sacrificar i arrencar la comprensió del lector (“expectoració transitòria [*Foreløbig Expectoration*]” d'aquesta “lírica dialèctica [*Dialektisk Lyrik*]” que és el subtítol del llibre que ha convingut a titular ni més ni menys que *Temor i tremolor* [*Frygt og Bæven*]).

D'alguna manera, doncs, el recorregut pel qual passa l'escriptura de de silentio per dir *encara* una paraula més en contra de la tradició, “canta”, com el “poeta”,⁸⁰² el recorregut d'Abraham en quant “heroi” de la història: de com Abraham de bon matí decideix partir cap al mont de Morià, s'acomiada de Sara i d'Elièzer, comença l'ascensió de tres dies, estella la llenya, lliga Isaac, encén la pira, empunya el ganivet i... Fins aquí, fins aquí podem llegir de la cantarella i el discurs d'aquest poeta que narra la totalitat de la història d'Abraham, a excepció d'una part, de l'última, la part en què Abraham recupera Isaac “per la força de l'absurd [*i Kraft af det Absurde*]”, segons les seves pròpies paraules (cf. SKS 4, 131, *et passim*).

⁸⁰² Al marge del text, Kierkegaard escriu de de silentio: “personatge poètic que existeix només entre poetes” (Pap. IV B 79).

A un autor a qui no li falta mai “el coratge de portar un pensament fins al final” (SKS 4, 126) sí que li falta el coratge per a comprendre a Abraham *en aquest punt*. I és que aquell, com el poeta, només pot “admirar, estimar, congratular-se de l’heroi”, però “no pot fer res del que aquest ha fet” (SKS 4, 112); *no pot* imitar-lo. D’aquí ve que, en una ostentació de la ironia que gastava el mateix Lessing, de silentio digui que ell bé “pot nedar en la vida”, però que és “massa pesat”, així com ho eren “les velles comes” d’aquell, per a dur a terme “aquesta mística oscil·lació. Existir de manera que la meua contraposició en relació amb l’existència s’expressi a cada instant com la més bella i la més refermadora harmonia amb ella” (SKS 4, 144), o sia, que confessa ser prou àgil per fer el moviment immanent de “la resignació infinita” de l’heroi, però no el moviment *transcendent* que exigeix la fe d’Abraham.⁸⁰³ Escriu el pseudònim:

A cada moment veig aquella terrible paradoxa que és el contingut de la vida d’Abraham; a cada moment m’hi sento impel·lit i el meu pensament, malgrat tota la seva passió [*Lidenskab*], no pot penetrar-hi, no pot avançar ni un bri. Forço cada múscul per fer-me’n la idea i en el mateix instant em paralitzo (SKS 4, 128).⁸⁰⁴

Com a pare de la fe, Abraham és la “paradoxa” i la paradoxa és justament “allò que no pot ser pensat” ni “expressat” en el discurs, tampoc en la lírica de de silentio, per més dialèctica que aquella tingui:

⁸⁰³ El mateix passa amb Constantius i el “pesarós” jove de *La repetició*, que poden “circumnavegar[-se]”, però sense “anar més enllà de si mateixos” i “dur a terme el moviment religiós, [la seva] natura hi està en contra” (SKS 4, 56-57). En aquesta obra pseudònima, Job és considerat també “un cas d’excepció” que, a diferència del comentari que en fa Kierkegaard en el discurs edificant de 1843 (“El Senyor donà, el Senyor prengué, beneït sigui el nom del Senyor”), no pot ser vist ni com a “edificant” ni com a “exemple” a seguir per a aquests autors. Pel que fa a aquesta qüestió, vegeu l’article que ha escrit Begonya Sáez Tajafuerce, “Palabra de Job” dins *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al profesor Rafael Larrañeta*, Luis Méndez Francisco (coord.), Salamanca: Editorial San Esteban, 2003, pp. 335-341.

⁸⁰⁴ En el primer discurs d’*El lliri en el camp i l’ocell sota el cel*, Kierkegaard expressa aquesta mateixa “impossibilitat” a través de la fórmula següent: “El poeta és fill de l’eternitat, però li falta la seriositat de l’etern [*Evighedens Alvor*]” (SKS 11, 14). La raó és que la vida del poeta radica pròpiament en “la desesperació” de poder arribar a ser allò que anhela i és aquesta desesperació la que engendra l’anhel del seu cant.

Puc *representar-me* a l'alçada de l'heroi; a l'alçada d'Abraham no puc *representar-me*; quan he assolit el punt més alt, caic, perquè allò que se m'hi ofereix és una paradoxa [...]. No puc fer el moviment de la fe, no puc tancar els ulls i llençar-me confiat en l'absurd; és impossible per a mi i no me'n vanagloriejo (ibídem, 128-129).

Ara bé, d'això no se'n segueix que de *silentio* tingui una *visió negativa* de la paradoxa d'Abraham i que, per això mateix, no s'atreveixi a "parlar"-ne, com passa amb la "insensatesa" de Wittgenstein. Al contrari, el que fa de *silentio* en *Temor i tremolor* és precisament *assajar* la manera de parlar-ne, això és, de preservar l'"absurd", el "misteri" i el "silenci" d'Abraham en la seva pròpia paraula, en la "paraula" de la narració. Com hem vist, el problema contra el qual s'enfronta Kierkegaard no és el fet d'"expressar" o no "expressar" el límit en el discurs (què), sinó el de "fer" prendre consciència de la manera que cal expressar-lo (com). Escriu de *silentio*:

*I tant que m'és permès parlar d'Abraham; car allò que és gran no pot fer mai mal si es cospa en la seva grandesa; es com un sabre de doble fil, que mata i salva. Si em toqués a mi parlar-ne, començaria per mostrar com de pietós i temorós de Déu era Abraham (SKS 4, 127).*⁸⁰⁵

Com diu Climacus, "ésser cristià" no es defineix pel "què" del cristianisme sinó pel "com" del cristià, i aquest "com" només pot admetre una cosa: la paradoxa absoluta. El que posa de manifest de *silentio* amb el llibre *Temor i tremolor* és que "sí és possible comprendre Abraham, però només com hom comprèn la paradoxa" (SKS 4, 207). I per això, el que demana el pseudònim és

⁸⁰⁵ Èmfasi meu.

una seriositat honesta que procuri amb amor per les tasques, que no aclapari les persones tot apressant-les vers el més elevat, sinó que mantingui les tasques fresques i boniques i encantadores als ulls de tothom, alhora que també resultin difícils i captivadores per als nobles (SKS 4, 208).

Del que es tracta és de “dir” *encara* “una paraula més” sobre la història d’Abraham, però una paraula que *faci callar* la pretensió d’aquells que en volen parlar “sense saber què diuen” (SKS 4, 125). En qualitat de “poeta”, de “narrador” i d’algú que *se sap circumscrit* dins dels límits de la immanència, de silentio no parla de la transcendència, però sí que n’“aclareix el llenguatge” perquè tot intent humà d’expressar-la passi *primer i, abans que res*, pel *pathos vital* que l’expressa, pel *pathos* que només una relació “absoluta” amb l’absolut, com és la d’Abraham, *pot* comunicar-la.

“Qui no vulgui treballar, que no mengi” (SKS 4, 123), diu l’antiga dita que recull el pseudònim amb referència a la comprensió d’Abraham; cosa que significa que per entendre Abraham, i, amb ell, la fe que representa, el que cal és *treballar*, treballar *per un mateix* l’“angoixa” i el “temor i tremolor” que sentia Abraham en la seva pròpia i singular relació; perquè “*només qui s’angoixa* troba repòs, *només qui descendeix* al món de les tenebres salva qui estima, *només qui empunya el ganivet* obté Isaac” (SKS 4, 123).⁸⁰⁶

Per “imitar” a Abraham, doncs, no n’hi ha prou amb “conèixer-ne la grandesa”, perquè, per a conèixer la grandesa d’Abraham, el que cal és *passar per* la “penúria [Nøden]” i l’“angoixa [Angesten]” de la paradoxa (SKS 4, 165 *et passim*) i, *malgrat*

⁸⁰⁶ El títol de l’obra de de silentio, *Temor i tremolor*, comporta una referència, almenys indirecta i implícita, a les paraules de Sant Pau a l’Epístola als Filipencs on es demana als deixebles que *preparin el camí* de la salvació *treballant amb temor i tremolor*: “Així, doncs, estimats meus, vosaltres que sempre heu estat obedients, no sols en presència meva, sinó molt més ara en la meva absència, treballeu amb temor i tremolor per dur a terme la vostra salvació; és certament Déu qui obra en vosaltres tant el voler com l’obrar per complir els desigis de la seva benvolença” (Fl 1, 6 i 2, 12-13).

això, creure. El que ha fet gran a Abraham no és la seva força, saviesa, esperança o amor, diu el pseudònim, sinó “la força de la seva impotència”, la saviesa del “secret” de la seva “follia”, l’esperança del seu “frenesi” i l’amor del seu “odi envers un mateix” (cf. SKS 4, 113). Abraham és el pare de la fe perquè passa pel pathos del límit de la fe; no perquè resulti airós de la prova del sacrifici, sinó perquè *prova*, amb aquesta prova, que ell és el pare de la fe, el qui ha estat disposat a sacrificar Isaac i a sacrificar-se a si mateix com a pare en l’esperança de recuperar-lo i recuperar-se en la fe.⁸⁰⁷ Aquesta és “la categoria del punt de tombant”, “el *discrimen rerum*” i l’“instant” en què tot canvia i Abraham es converteix en el “pare” i el “paradigma” de la fe; el fet que Abraham no fes cap mena de càlcul, no dubtés ni “desafiés el cel amb les seves súpliques” (SKS 4, 118) sinó que, per contra, callés i sofrís, com ho fan el lliri en el camp i l’ocell sota el cel (cf. SKS 11, 19-20), o sigui: callés i sofrís *confiat en Déu*, no en ell mateix, no el regne dels homes, sinó cercant “*primerament*”, i abans que res, el “*regne de Déu i la seva justícia*”.⁸⁰⁸

De la mateixa manera que la “demència expressa el patiment del geni en l’existència” (SKS 4, 195), l’absurd de l’acte d’Abraham n’expressa la fe. I no hi ha res més que pugui expressar-lo, ens ve a dir de silentio, car, en realitat, aquest és un acte que *no es pot explicar*, que va més enllà de tota explicació humana, que no

⁸⁰⁷ “(et c’est le sacrifice de deux, le donner-la-mort-à-l’autre en *se* donnant la mort, en se mortifiant à donner cette mort en offrande sacrificielle à Dieu)” (Jaques Derrida, *Donner la mort*, París: Galilée, 1999, p. 99). Aquest és el comentari que Derrida fa *entre parèntesi* al text de de silentio a justament *Donner la mort*, el fet que “el sacrifici d’Isaac” sigui la pròpia mort, el fet d’haver-se de fer càrrec (*auf sich nehmen*, que deia Heidegger respecte de la mort de cadascú) de l’obrar diví sense veure ni saber, sense entendre la llei o les raons d’aquest obrar.

⁸⁰⁸ En el final del discurs pietós “Mireu els ocells del cel; contempleu el lliri del camp”, Kierkegaard escriu: “Cerqueu primer el regne de Déu, és a dir, sigueu com el lliri i l’ocell; és a dir, romaneu completament callats davant de Déu: així tota la resta us serà donat amb escreix (SKS 11, 25). En aquest context, també la figura de Job és per a Kierkegaard “paradigma de la fe”, per tal com en aquell “el sofriment” no és tampoc determinat per cap circumstància humana sinó “absolut” i representa la necessitat de l’absurd com a única experiència de fe. En el primer dels quatre discursos edificants de 1843 en què Kierkegaard comenta el passatge bíblic de Job (Job 2, 21), aquell el considera com un “mestre de la humanitat que no tenia res a llegar als altres, sinó que solament es llegà a si mateix com arquetip per a l’espècie, que llegà la seva vida com a guia per cada ésser humà”, i la importància del qual no consisteix de cap manera en el que va dir sinó en el que va fer (cf. SKS 5, 115-116).

pertany ni a l'expressió ni a la manifestació humanes del “general [*det Almene*]” sinó al “singular [*enkelte*]” silenci de la fe.⁸⁰⁹ L'acte d'Abraham no és un acte qualsevol sinó “singular”, un acte “altra”, un acte que no pot concebre cap pensament, perquè, com diu de silentio al final de l'“Expectoració transitòria”, “la fe comença justament allà on el pensament cessa [*Troen netop begynder der, hvor Tænkningen hører op*]” (SKS 4, 147).

Però el problema és que la gent “no vol treballar” i, en canvi, “sí vol entendre la història” (SKS 4, 124), *sí vol* “parlar d'Abraham”. I això no és només un cras error, per de silentio, sinó una intolerable impertinència. Una impertinència que aquell que és capaç, no de fer però sí de veure la terrible paradoxa que és el contingut de la vida d'Abraham, no pot, sense més, acceptar; per molt que pensi que sigui millor “guardar-ne silenci”. Aquest és el fet desastrós contra el qual ha de lluitar de silentio amb el ganivet de doble fulla –“que mata i salva”– que és l'escriptura de *Temor i tremolor*, el fet que no pugui romandre en silenci i *imitar* Abraham *amb fets*, sinó que hagi d'esdevenir poeta i *cantar amb paraules* els fets d'Abraham a fi de fer front a la *criđanera paraula* que sí vol expressar-los, però sense passar, per a això, per l'única cosa que els expressa, per “l'angoixa” que *només* aquell qui estableix una relació “absoluta” amb l'absolut experimenta.⁸¹⁰

“Ningú no ha estat tan gran com Abraham; qui està en disposició de comprendre'l?” (SKS 4, 111). No pas de silentio. Tampoc Kierkegaard en quant “autor

⁸⁰⁹ Com no s'està de repetir de silentio, “la fe és justament aquesta paradoxa: que l'individu singular sigui més elevat que el general [...]” (SKS 4, 149); posició que, com afegeix, “és i serà per tota l'eternitat una paradoxa inaccessible per al pensament” (ibídem, 150). En l'obra de de silentio, el “general [*det Almene*]” és definit com allò que és “ètic”, “universal”, “manifest” i “immanent” en contenir el seu propi *telos*. Abraham com el pare de la fe és, per contra, allò que és “ocult” i “secret”, “silent” i “transcendent” en “suspendre l'ètic” (cf. SKS 4, 148-149; 172; 177-178).

⁸¹⁰ Com diu Wittgenstein en relació amb l'absoluta, l'ètica només pot ser testimoniada i el testimoni ètic consisteix en el reconeixement de la realitat de l'absolut en el subjecte humà (cf. “Lecture on Ethics”). També, en preguntar-se “Què és cercar Déu”, Kierkegaard respon que aquesta és una *tasca personal*, de manera que “no hi ha cap crida a l'obra conjunta”, sinó que “cadascú és cridat a la responsabilitat particular”, “no hi ha invitació a associar-se”, car “cadascú està tot sol” (SKS 5, 392).

literari”. Això és, més aviat, un *afer privat*, una experiència que només pot comprendre l’individu *singular* que parla *com a individu (esdevenint Sòcrates) a l’individu (Crist)* (SKS 4, 323); i fora d’això no hi ha *res* a dir, fora d’això no hi ha *més* a dir. La conclusió de l’epíleg del llibre de de silentio és clara:

Sigui el que sigui allò que una generació aprèn de l’altra, el que és pròpiament humà cap generació no ho aprèn de la precedent. Respecte a això, cada generació comença de manera originària, no té cap altra tasca que qualsevol generació precedent, ni tampoc no va més enllà, sempre que la precedent no hagi eludit la tasca i s’hagi enganyat a si mateixa. El que és pròpiament humà és la passió en el si de la qual una generació també comprèn plenament l’altra i a ella mateixa. Però cap generació ha après a estimar d’una altra; cap generació posterior ostenta una tasca més concisa que la precedent i si en aquest punt hom no vol romandre en l’amor com les generacions precedents, sinó anar més enllà, d’això només en resultarà un discurs fútil i infame (SKS 4, 208-209).

Altre cop, la comprensió d’aquest “objecte” de discurs que és “la paradoxa de la fe d’Abraham” requereix molt més que un simple coneixement “generacional” i *només pot ser comprès* per aquell que, d’alguna manera, ja hi ha passat.⁸¹¹ La idealitat del llenguatge no serveix, doncs, per a provocar “directament” la realitat de la relació (límit) –això no seria *fer silenci* “davant Déu” sinó fer un silenci “demoníac”, i d’aquí l’ambivalència del terme en Kierkegaard–, sinó per a mostrar-ne “indirectament” el *pathos* perquè el lector sigui capaç de jutjar en quina mesura té la vocació i el coratge que calen per posar-se a prova com Abraham.⁸¹² Com diu Constantius en relació amb Job:

⁸¹¹ Ha pujat, per ell mateix, l’escala, com vèiem en el *Tractatus*. En relació amb el sofriment de Job, Kierkegaard assenyala que “únicament el que ha estat provat, el que ha posat a prova la paraula en ser posat ell mateix a prova, solament ell interpreta la paraula rectament” (SKS 5, 129).

⁸¹² Com apunta Nancy J. Crumbine, “Indirect communication is not the revelation of the actual but the revelation of the possible, a leading of the listener nowhere else but into self-coming [...] In shifting the purpose of revelation from disclosure of reality to opening of possibility, Kierkegaard finds a defense for his communication, through poetry, of what he knows to be in essence incommunicable through

la categoria de prova no és ni estètica, ni ètica, ni dogmàtica; és totalment transcendent [...] Aquesta categoria és absolutament transcendent i col·loca la persona dins una relació purament personal i d'oposició amb Déu; en una relació tal, que l'home no pot conformar-se amb cap explicació a càrrec d'una altra persona (SKS 4, 77-78).

La reflexió de de silentio és, doncs, “dilemàtica” (SKS 4, 183) –cosa que recorda, d'altra banda, el “nus dialèctic” de què consta tota comunicació indirecta⁸¹³ i ell mateix confessa haver-se “embardissat en tota la investigació precedent justament per ensopegar-hi [*at støder an derpaa*]”, “no perquè així Abraham hagués de ser més comprensible, sinó perquè la incommensurabilitat resultés més versàtil” (SKS 4, 200). Per tant, *per més que de silentio digui*, el silenci d'Abraham romandrà intacte i secret, tal com, de fet, s'insinua en el *motto* que ha escollit per al seu llibre: “Allò que Tarquini el Superb va dir al seu jardí mitjançant la rosella, ho va comprendre el fill, però no el missatger”. Com a missatger del silenci d'Abraham, de silentio és tan sols un mitjancer, un *intermediari*, algú que no comprèn el secret i que, per això mateix, el guarda *com a tal* i permet que arribi intacte al seu destinatari. Com diu Climacus en la *Postilla*,

la comunicació ordinària, el pensament objectiu, no té secrets; solament el pensament subjectiu de doble reflexió té secrets, és a dir, tot el seu contingut essencial és essencialment secret, perquè no es deixa comunicar directament. Aquest és el significat del secret: que aquest coneixement no pot ser enunciat directament, ja que l'essencial d'aquest coneixement és justament l'apropiació, cosa que fa que resulti un secret per a tot aquell que de la mateixa manera no fa per si mateix la doble reflexió; però que

language. The contradiction of silence and speech to which he is committed (perhaps the more so by virtue of the age in which he lived), is disarmed through indirect communication, wherein the reader is not taught anything but is directed toward the darkness of self from which he or she is flight. Indirection points to mystery, and frees the listener to hear the mystery” (Nancy J. Crumbine, op. cit., p. 163).

⁸¹³ Vegeu nota 763.

aquesta sigui la forma essencial de la veritat, fa que això no es pugui dir de cap més manera (SKS 7, 79).

L’“*encara una paraula més*” que de silentio gosa proferir respecte d’Abraham no ajuda, doncs, el lector a arribar a la fe o anar “més enllà de la fe”, com així pretenen els seus contemporanis, sinó que a tot estirar l’ajuda a “ensopegar-hi”, a fer sentir el temor i tremolor que causa la fe en l’existència –així com feia Faust amb el seu dubte: “espaordir les persones fins a aterrir-les, fer que perdin peu en l’existència, esquinçar-les, fer que els crits de l’angoixa s’escampin i ressonin arreu” (SKS 4, 196)–; i tot perquè el lector *caigui de la il·lusió* de pensar que pot anar més enllà i *se situï*, “al començament”, just al “davant” d’aquest meravellós “prodigi” (SKS 4, 136; 142) que és, per a de silentio, el moviment de la fe d’Abraham.

Així, doncs, el que fa el pseudònim al llarg de tota l’obra és reiterar, una vegada més, i en contra del fer de l’època, que ningú no pot comprendre ni expressar la fe, puix que és una cosa de què només es pot apropiari la passió de l’existència i cap mediació no la pot fer succeir (cf. SKS 4, 137n.). Encara més, ningú no pot erigir-se amb l’autoritat de guiar o tutelar l’altre en el moviment de la fe, perquè aquest és un moviment que es distingeix pel fet de demanar de l’individu una “elevació” respecte de l’*ethos* general i, per tant, una “passió gegantina” (SKS 4, 128) que *trenca* amb tot el que és humà sense sortir, per a això, de l’existència.⁸¹⁴ Com diu de silentio, la fe és un “prodigi” i aquesta demana un moviment que està “per sobre de les forces humanes” (SKS 4, 142).

⁸¹⁴ Haufniensis assenyala en *El concepte d’angoixa* que “El secret de l’individu singular [*den Enkelte*] rau precisament en el seu comportament negatiu respecte a l’universal” (SKS 4, 382). Per la seva banda, Kierkegaard escriu en els *Discursos edificants de divers esperit* que “l’individu singular es caracteritza com una persona la visió de la qual ha estat formada per mirar-ho tot de manera invertida” [*at betragte Alt omvendt*]” (SKS 8, 234). I en els *Discursos cristians*, la mateixa idea és repetida des del context cristià: “L’eternitat només coneix un mètode: mirar-ho tot de manera invertida” (SKS 10, 158).

És per això que, a diferència dels cavallers de la infinitud que es resignen infinitament a perdre-ho tot, el cavaller de la fe es distingeix pel fet de resignar-se de la mateixa manera però tenir alhora l'esperança de recuperar-ho tot de nou, de no fer-se “estranger en el món”, com fan els altres, sinó de retornar-hi, i de retornar-hi com Job retornà del seu sofriment, amb la felicitat perduda i els béns duplicats, o sia, *amb Isaac*. Davant d'aquest prodigiós moviment, el pseudònim no sap estar-se callat, sinó que en parla i s'esplaiava descrivint-lo en tot detall:

Deu ser l'exercici més difícil per a un ballarí saltar i caure en una posició concreta de tal manera que no hi hagi un sol segon en què busqui la posició, sinó que ja en el salt es trobi en la posició [*i Springet selv staaer i Stillingen*] [...] Els cavallers de la infinitud són ballarins i tenen elevació. Duen a terme el moviment cap amunt i tornen a caure [...] però el fet que cada vegada, a l'hora de caure, no puguin reprendre immediatament la posició, el fet que oscil·lin un instant, mostra que malgrat tot són estrangers en el món [...] Però poder caure de manera que en el mateix segon sembli que hom es posa dempeus i camina, transformar el salt dins la vida en marxa [*at forvandle Springet i Livet til Gang*], expressar de forma absoluta el sublim en el pedestre: això només ho pot aquell cavaller, això és l'únic prodigi (SKS 4, 135-136).⁸¹⁵

Amb aquesta descripció detallada del doble moviment que du a terme Abraham, de silentio recorda, justament per estar-ne als antípodes, el moviment d'aquell ballarí de què parlava Climacus en la *Postil·la* i que, lluny de realitzar un moviment prodigiós, el que feia era el més gran dels ridículs quan, en comptes de saltar, volia donar la impressió que volava (cf. SKS 7, 119). I és que com afirma Climacus,

⁸¹⁵ El doble moviment de la fe d'Abraham és en el context religiós allò que vèiem que era el doble moviment de l'existència en Anti-Climacus, el desenvolupament del qual no consisteix “a fer-se finit o infinit, atès que allò que ha de concretar-se és una síntesi”, sinó a “allunyar-se infinitament d'un mateix en la infinitització del si mateix, i tornar infinitament a un mateix en la finitització” (SKS 11, 146). Com apunta Jacques Caron en *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*: “La foi en vertu de l'absurde est le double mouvement de l'infini. La foi n'est pas une étape, elle est point de départ et point d'arrivée – ascension et descente- savuegardant le fini dans l'infini, l'infini dans le fini. Le double mouvement de l'infini, c'est essentiellement la double victoire de la possibilité sur l'impossibilité et la foi sur l'absurde” (op. cit., p. 92).

saltar significa pertànyer essencialment a la terra i respectar la llei de la gravetat, de manera que el salt és merament momentani [una “suspensió teleològica”, segons de silentio], però volar significa estar lliure de les condicions tel·lúriques, la qual cosa només és reservada a les criatures alades, potser també als habitants de la lluna, potser –i allí, potser, és on el sistema trobarà per fi els seus vertaders lectors (ídem).

Sembla, doncs, que només als amants del sistema i a aquells qui, a diferència de de silentio, “escriuen el sistema o promeses de sistema, que preescriven el sistema i s’hi adscriuen” (SKS 4, 103) se’ls pot acudir pensar que volar pels aires amb les seves grandiloqüents idees signifiqui “anar més enllà” de la fe d’Abraham; sobretot si tenim en compte, com demostra Climacus en les *Engrunes*, que no són *ni tan sols capaços d’arribar* allà on Sòcrates és.

La crítica que fa de silentio a la pretensió filosòfica d’“anar més enllà” en el pròleg i epíleg del seu llibre converteix el pseudònim en “l’altre Johannes” de la literatura kierkegaardiana, ja que, com el seu homònim Climacus, de silentio també *escenifica la col·lisió que pateix la filosofia* en topar amb la “paradoxa absoluta”, en el seu cas amb l’excelsitud de la fe.⁸¹⁶ Les temptatives d’expressar la fe d’Abraham també fracassen i acaben en silenci, però el que la filosofia pot oferir i el que ofereix aquest Johannes en la forma d’aquesta “lírica dialèctica” que és el *temor* i el *tremolor* que *exhuma* l’obra és, encara, una mera però ben funcional tautologia: “l’inexpressable” és inexpressable *perquè no es pot expressar*.⁸¹⁷

⁸¹⁶ Com remarca Olivia Blanchette en “The silencing of philosophy”, “All this straining to penetrate the content of Abraham’s life by thought, however, is in fact a philosophical effort that has been profoundly affected by the Hegelian philosophy and dialectic. It is an effort to think the ‘thought all the way through’ (FT, 30) regarding Abraham, even while recognizing that thought ‘cannot ahead by a hairsbreadth within the paradox [...] In other words, *Fear and Trembling* is a polemic against philosophy that uses philosophy to overcome philosophy” (op. cit., p. 40; 30).

⁸¹⁷ Igual que la paradoxa de Climacus, el saber que ofereix de silentio respecte de l’inexpressable és simplement que “no pot ser expressat” i aquest és el màxim de filosofia dona el pseudònim, tot i que de les seves paraules se’n pugui extreure i fer molta filosofia, com demostra la ingent bibliografia que

Segons Kierkegaard, l'èsser humà només pot aprehendre l'absolut *negativament*, cosa que vol dir que no pot aprehendre'l directament o, fins i tot, de manera mediada per la seva pròpia iniciativa, sinó sempre i ineludiblement per la iniciativa d'altri. El màxim a què pot arribar el discurs és, doncs, a mantenir-se constantment en el xoc contra el límit, a resistir-se a parlar de l'absolut per no convertir-lo, com deia Kierkegaard respecte del silenci, en un objecte més del discurs, en "un gran discurs" (cf. SKS 11, 22). La possibilitat del discurs hegel·lià depèn precisament d'aquesta conversió, però aquesta és una conversió que només es pot dur a terme a condició de perdre l'absolut, és a dir, a reserva de no relacionar-s'hi com a absolut que és.

De la mateixa manera que en Climacus la màxima passió de l'enteniment és "volar la seva pròpia pèrdua", no superar-se a si mateix sinó assumir la "crucifixió" en descobrir quelcom que no pot capir (SKS 4, 242-243), així també la màxima passió del llenguatge de de silentio és *resistir-se a parlar*, no guardar silenci o expressar el que és o no és l'absolut en el discurs, sinó *fer* que tota paraula que pretén fer-ho *calli*. El desig i la passió no són aquí per a conèixer o expressar l'objecte del discurs, sinó, ben al contrari, per a conèixer i expressar que l'absolut *no pot ser* un "objecte" i que el que cal és relacionar-s'hi d'altra manera. A pesar de totes les seves paraules, l'únic que fa de silentio és anticipar aquella reflexió que, més tard, utilitzaria Haufniensis "en direcció al problema del dogma del pecat original" i que *tan sols* servia per a "orientar [*paapege*]" (SKS 4, 309) cap al misteri de la fe, no a la fe mateixa.

sobre la "contraposició" entre l'ètic i el religiós (pro i contra Kant o Hegel) hi ha escrita en els estudis kierkegaardians. En aquest treball, però, i malgrat l'ús que hem fet de la comparació de la noció de límit de Kant, Hegel (i també de Wittgenstein), aquests disputes filosòfiques no seran qüestió del nostre interès. Ans al contrari, és del tot rellevant aclarir, novament, que la preocupació kierkegardiana del límit defuig expressament tota discussió filosòfica sobre el límit, és a dir, sobre el contingut i les repercussions que pot tenir la mencionada tautologia dins de la filosofia, puix que la tasca no és posar-se a filosofar, de nou, sobre el límit, sinó actuar-hi de manera ètica i existencial.

Encara més, convé destacar que tant Johannes de silentio com Vigilius Haufniensis són pseudònims que es mofen del projecte especulatiu i que aquesta mofa no és casual ni arbitrària sinó que troba la seva explicació en el contingut de les obres que (re)presenten. Així mateix, en *Temor i tremolor* de silentio mostra la fe d'Abraham com el punt més elevat en el qual la raó no pot més que aturar-se (SKS 4, 147) i en *El concepte d'angoixa* Vigilius Haufniensis mostra el pecat com allò que “no pertany pròpiament a cap ciència” i que “està completament fora del seu abast” (SKS 4, 326; 329). Ambdós continuen parlant de la fe i del pecat, respectivament, però ho fan amb un “com” diferent de l'època: no com un misteri gràcies al qual la raó se supera a si mateixa i pot, fins i tot, arribar a “entendre” l'absurd, sinó com un misteri l'absurd del qual limita la raó mateixa fins al punt de fer-la callar.⁸¹⁸ Per això, malgrat especular, aquests pseudònims romanen “allunyats de l'especulació” (SKS 4, 314), car el sistema ho comprèn tot indistintament i acaba convertint la fe i el pecat en “traces negatives” d'una raó que es creu autosuficient. Abans de tota altra cosa, doncs, la tasca és posar en relleu l'àmbit que els sistemàtics tant pretenen assumir i mostrar la irreductibilitat de la seva transcendència.⁸¹⁹ Aquest és el primer i últim pas d'una reflexió filosòfica que, com la “hipotètica” i “algebraica” de Climacus, no porta la filosofia a *saltar per damunt* de la negativitat de la fe i el pecat, sinó a *saltar caient* en la desesperació d'aquesta negativitat

⁸¹⁸ Val a dir que fins i tot un pseudònim religiós com Anti-Climacus afirma que en la seva investigació, i respecte del dogma del pecat original, no fa més que “arribar a les fronteres [*blot komme som til Grændsen*] d'aquest dogma” (SKS 11, 202).

⁸¹⁹ Cal tenir en compte que els elements de la col·lisió en Abraham no són expressió d'una singular raó que un més històricament o fins i tot individual desenvolupat pensament pugui “mediar” com dues veus dialogants, com dos *logoi* en la unitat; sinó que és la raó humana la que està en qüestió, “i l'adjectiu no es redundant”, com matisa Daniel Greenspan. Ell mateix escriu: “Abraham's sacrifice, rather than launching ships, wrecks the Hegelian ship of the universal Subject against a paradox which human reason cannot mediate, which both trascends and tragically grounds the reason compelled to claim it” (*The Passion of Infinity: Kierkegaard, Aristotle and the Rebirth of Tragedy*, Kierkegaard Studies Monograph Series, vol. 19, Berlín: Walter de Gruyter, 2008, p. 205). La paradoxa d'Abraham *des-en-mascara*, així, en de silentio, la raó dels sense fonaments dels seus fonaments, no humiliant-la formalment com feia Climacus (la paradoxa no és una contradicció lògica) sinó insistint en la seva naturalesa finita i a través d'un escàndol paradoxal com el d'Abraham *forçant-la a mirar des de la debilitat dels seus ulls* la realitat religiosa que se li escapa.

fins a acollir, *callant*, allò que la transcendeix. “La filosofia no pot i no ha de donar la fe”, exclama de *silentio*, sinó que “s’ha de comprendre a si mateixa i saber què ofereix i no llevar res i encara menys pispar-ho a les persones, com si no valgués res” (SKS 4, 129). Com assenyala Olivia Blanchette en el seu article intitulat “The Silencing of Philosophy”, de *silentio*, a diferència d’Abraham qui roman *silent*, comunica l’*emudit* acte de fe per tal que no sigui oblidat o passat per alt per la filosofia. Escriu l’autora,

Johannes ha demostrat com la transcendència d’un significat és *filosòficament necessària*. Quan s’enfronta amb la fe, la filosofia *ha de voler el seu propi silenci*. Tal silenci, no obstant, no és una negativa de la filosofia com a revelació. És una revelació de la radical obertura cap a la fe *en el cor de la mateixa filosofia* i, al mateix temps, una revelació de la *infinita resignació* com a radical incapacitat de penetrar filosòficament en l’esfera de la fe. Solament un Johannes de *silentio* podia demostrar això *en contraposició a* totes les temptatives de la filosofia hegeliana d’anar més enllà.⁸²⁰

En el paràgraf 373 de les *Investigacions Filosòfiques*, després de dir en el 371 que “l’*essència* està expressada en la gramàtica, Wittgenstein escriu que “la gramàtica diu quin tipus d’objecte són les coses (Teologia com a gramàtica)”.⁸²¹ Doncs bé, crec que en això consisteix precisament la veu d’aquest ben o mal anomenat pseudònim que és *de silentio* i, per extensió, la de Kierkegaard: en el fet de dir quin tipus d’objecte ha de ser el discurs de l’absolut i, amb ell, el discurs del límit de tota raó i llenguatge: *no* “una altra cosa”: una cosa que és (paraula) o no és (silenci) en el discurs, sinó “una cosa altra”, una cosa “absolutament diferent” de totes les altres

⁸²⁰ “The Silencing of Philosophy”, op. cit., p. 65. Èmfasi meu.

⁸²¹ El mateix escriu en una anotació marginal de 1946: “La manera com tu uses la paraula “Déu” no mostra en *qui* penses –sinó el que penses” (VB, 521).

coses, una cosa que, si és alguna cosa, és això mateix de no ser una cosa, de no ser en el discurs –en el món.

Com aquella veu que sap com tenir cura d'una passió que ha estat oblidada per la filosofia (perquè va més enllà) i per la teologia (perquè “posa en venda els seus encants a la filosofia” [SKS 4, 128]), Johannes de silentio, a pesar de no tenir fe, evoca els honors de la fe i és prou honest per enaltir-ne la dificultat.⁸²² El que ens ve a dir el pseudònim en aquesta seva “gramàtica teològica”, que és el seu llibre *Temor i tremolor*, és que allò que és inefable en aquest subjecte: “el discurs de l'absolut”, no és solament el sintagma nominal: “l'absolut”, sinó també la preposició del complement preposicional. El “discurs *de* l'absolut” no pot ser més que l'expressió de la seva pròpia inefabilitat, no del fet que sigui “inefable” per a nosaltres, sinó del fet que sigui “inefable” per la seva pròpia manifestació.

Com vàiem més amunt, el millor coneixement que es pot tenir de “l'impensable” i “l'inexpressable” és saber, respectivament, que no el coneixem ni l'expressem i que ni el podem conèixer ni expressar adequadament. La dimensió de la seva absència n'és, doncs, la característica principal: “Déu ens és proper en la seva absència, així com ens és clar en la tenebra”, escriu la mística medieval Marguerite Porète. No es tracta ja d'una transcendència limitada o “relativa” a les formes de pensar i ésser humanes, sinó d'una transcendència de tal manera “absoluta” que, transcendint la transcendència, deixa amb això de ser transcendent.

⁸²² Convé assenyalar que, així com passa amb Climacus com aquell “humorista” preocupat per la dificultat d'esdevenir cristià (*Postil·la*) i Kierkegaard com aquell “autor estètic” que “no es declara cristià en absolut” (*El punt de vista*), Johannes de silentio no té fe, però, en la mesura en què viu i experimenta l'angoixa de la incomprensió de la fe, està molt més a prop de fer-ne el moviment que molts dels seus contemporanis cristians que, fins i tot, pretenen anar “més enllà”. Ell, com a mínim, és prou honest i té la humiliat filosòfica de no eliminar allò que no pot comprendre i, d'aquesta manera, diu Kierkegaard, “il·lumina negativament la fe” (Pap. X6 B 79). És aquesta “il·luminació”, pròxima a la de les proposicions del *Tractatus*, el component de l'acció religiosa –no pas teoria– que acaben realitzant, paradoxalment, tots aquests autors.

L'argument filosòfic segons el qual Déu és allò que, per la seva naturalesa, no es pot conèixer, allò l'existència del qual no pot ser pensada, que transcendeix tots els nostres pensaments i supera totes les nostres formes de pensar l'ésser i, fins i tot, de ser és un argument "apofàtic".⁸²³ Ara bé, aquest argument, que és *encara* "un argument més" a propòsit de l'absolut, és un argument que *es limita* a prendre consciència de les mateixes impensabilitat i inexpressabilitat i que s'absté, per tant, de tota conclusió. "Benaventurats els purs de cor perquè només ells veuran Déu", repeteix Kierkegaard en més d'un discurs edificant,⁸²⁴ perquè només aquells que són fidels i "transparents" a si mateixos, i no s'enganyen, per contra, amb els subterfugis i sublimacions del pensament, són els qui es disposen a trobar-lo.⁸²⁵ I és que la veritat s'escapa d'aquell qui la vol posseir, perquè la fe és justament posar confiança en "allò que no es veu", en allò que, tal com s'expressa en català i diu de silentio, no té "ni cap ni peus".

L'impensable és impensable perquè no es pot pensar i l'inexpressable és inexpressable perquè no es pot expressar. I fins aquí, fins aquí podem llegir del text d'aquest testimoni, no del silenci, sinó del seu "sentit", i fins aquí pot arribar el pensament d'aquest "admirador" d'Abraham. *No* "més enllà de la fe", sinó ni més ni

⁸²³ Vegeu David Kangas, "Kierkegaard, the Apophatic Theologian", op. cit..

⁸²⁴ Mt 5, 8. Al Déu cristià ningú no el pot conèixer si no purifica el seu cor (SKS 5, 396). Vegeu també el discurs "La puresa de cor és voler una sola cosa" dins de *Discursos edificants de divers esperit*.

⁸²⁵ El concepte de "transparència [*Gjennemsigtighed*]" és un element de rellevància a l'hora de parlar de la tasca d'arribar a ser si mateix i de l'engany que l'obstaculitza. Com apunta George Pattison, "the question then is no simply: how does the self become transparent to God? but: how does the self become transparent to itself in its transparency to God? ("Before God' as a Regulative Concept", op. cit., p. 77). Generalment, i exceptuant els casos en què Kierkegaard li dóna un altre ús, el concepte de transparència expressa la qualitat d'aquell individu que "deixa passar la llum" de l'autoconeixement, especialment en la relació eticoreligiosa amb Déu. En el fragment següent, Kierkegaard relaciona la transparència de l'aigua amb l'ànima humana: "Quan el mar es mostra tranquil, profundament transparent, exaltem la seva puresa i ens delectem en aquesta imatge sublim. I així també amb l'ànima d'algú: quan allò que és baix, el finit i el més bigarrat es mostren en moviment és com l'aigua regirada, un xic tèrbola, llòbrega, sense profunditat, mes quan es mostra serenament profunda volent una sola cosa, aleshores és pura com la transparència del mar. Per això podem comparar l'ànima a l'aigua, i per això és adequada la imatge: la quietud és puresa, quan tot el que és impur s'enfonsa; la puresa és transparència, i la transparència, profunditat" (Pap. VIII B 192).

menys que “al començament de la fe” o, fins i tot, d’esquena a ella. *No* “més enllà” de la tautologia, sinó fins a la pròpia tautologia, però a una tautologia que, a diferència de la dels especulatiu, que viu enganyada amb la pretensió de ser sintètica, és socràticament ignorant: conscient del seu propi límit i sabedora del no-saber de les seves premisses.

El pensament no pot penetrar en l’impensable i l’inexpressable, però sí pot “registrar”, com fa de silentio amb la paradoxa de la fe, la seva presència com a impensable i inexpressable. *Com? Tremolant.*⁸²⁶ Aquesta és la manera de fer-ho si és que hom vol relacionar-se de manera “absoluta” amb “l’absolut”. L’argument kierkegaardia no és, doncs, una pura irracionalitat, atès que afirma poder tenir consciència de la inefabilitat mateixa, de poder parar compte del “xoc” contra el límit amb temor i tremolor; però tampoc no és una pura racionalitat, perquè no pot comprendre què és allò contra el qual xoca; és simplement una cosa “altra”.⁸²⁷

Per tot això, crec que podem concloure que, més enllà d’un apofatisme “epistemològic” com el que defensa Kant, i probablement, Wittgenstein, segons el qual l’última realitat és inefable perquè no hi ha intel·ligència humana “capaç” de comprendre-la, Kierkegaard porta la inefabilitat al si de l’última realitat i afirma que és aquesta mateixa realitat la que és inefable, inexpressable i incomunicable, perquè el seu *logos*, la seva expressió i la seva comunicació no pertanyen a l’ordre de “l’última

⁸²⁶ Això mateix escriu Kierkegaard en el discurs “En ocasió de la confessió” dels *Tres discursos per a ocasions imaginades*: “Sabem prou bé que el que cerca no sempre necessita sortir del món, car quan més sagrat és el que cerca, més a prop es troba d’ell, i si et cerca a tu, oh Déu, ets tu el que es troba més a prop d’ell! Però si sabem també que en la cerca hi ha sempre fatiga [*Møje*] i pugna espiritual [*Anfægtelse*], com no hauria de ser terrible [*Forførdelse*] cercar-te a tu, Totpoderós!” (SKS 5, 391).

⁸²⁷ De l’anàlisi que du a terme en les *Lliçons sobre estètica, psicologia i creença religiosa*, Wittgenstein dedueix que els judicis de la creença religiosa se situen en un pla que no es ni racional ni irracional: “Diré que són racionals? No vull dir d’ells que siguin racionals. Jo diria, i això és obvi, que certament no són racionals. ‘Irracional’ implica per a qualsevol un retret. Vull dir: no tracten això com una qüestió de racionalitat” (*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford: Basil Blackwell, 1966, pp. 57-58).

realitat” (encara “intel·ligible” *en si*), sinó al de la seva pròpia manifestació; no pel que fa a nosaltres, sinó en tant que tal.

Amb la distinció radical entre el *pathos* d'un individu “singular” i l'*ethos* “general” dels homes, de silentio expressa en *Temor i tremolor* un apofatisme que és òntic i alhora ontològic, i d'aquí l'angoixa de la seva “suspensió”.⁸²⁸ D'aquí la follia de la saviesa d'Abraham, en tant que saviesa absolutament diferent del que és pensable i expressable, del que pertany al concepte que de Déu té “el general”: l'ésser, el bé, la bondat, l'amor, etc.⁸²⁹ El missatge de de silentio respecte de la paradoxa d'Abraham és que aquesta és una paradoxa que no es pot comprendre ni expressar, *ni tan sols com a límit*, i d'aquí el *silentio*.⁸³⁰

Del que hom pren consciència a través de la narració d'Abraham de de silentio és que l'última realitat és de tal manera inefable i transcendent que, en rigor, fins i tot, se li nega el caràcter de ser.⁸³¹ Aquesta és la grandesa que, segons el pseudònim, cal recordar d'Abraham, la grandesa d'algú que “és més gran que ningú” perquè “va

⁸²⁸ Vegeu “Problema I: Hi ha una suspensió teleològica de l'ètic” (SKS 4, 148-159).

⁸²⁹ Com escriu Kierkegaard, “fins i tot el més depurat i racional culte a Déu té la fragilitat de l'astorament [*Forundringen*], i no és la simple mesura de la fortalesa, de la saviesa i de l'acció la que determina la mesura de la relació amb Déu [*Guds-Forholdets Størrelse*]”; sinó que, com veiem en Abraham, “el més poderós es troba en la més profunda impotència, el més pietós suspira des de la més profunda indignació, el més fort és aquell que plega correctament les seves mans” (SKS 5, 399).

⁸³⁰ Com escriu Derrida de manera prolixa, però, per això mateix, performativa, “Le paradoxe est insaisissable dans le temps et selon la médiation, c'est-à-dire dans le langage et selon la raison [...] ce qu'on ne peut stabiliser, établir, appréhender, *prendre* mais aussi bien ce qu'on ne peut *comprendre*, ce que l'entendement, le sens commun et la raison ne peuvent *begreifen*, saisir, concevoir, entendre, médiatiser, donc non plus nier ou dénier, entraîner dans le travail du négatif, faire travailler: dans l'acte de *donner la mort*, le sacrifice suspen ici et le travail du négatif et le travail tout court, peut-être même le travail du deuil. Le héros tragique accède au deuil. Abraham, lui, n'est ni un homme du deuil, ni un héros tragique” (*Donner la mort*, op. cit., 94-95).

⁸³¹ A parer de Heidegger, Kierkegaard encara quedaria subsumit en l'ontoteologia (cf. *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989, p. 233), però crec que no és així, crec que Kierkegaard no és la “consciència dissortada” d'una raó que se supera, sinó *la dissort d'una raó* que es creu autosuficient; la crucifixió i la mort d'aquesta mateixa raó. Com hem plantejat en la introducció, el danès gaudeix d'un estatus filosòfic propi, d'una contribució filosòfica que Heidegger només volia veure en la seva obra religiosa, tal vegada perquè no s'atrevia a reconèixer el deute que li tenia com a filòsof.

lluitar amb Déu” (SKS 4, 113) i a pesar de Déu mateix.⁸³² La mateixa grandesa que, segons Kierkegaard, cal recordar de Job, en la mesura en què tampoc ell no caigué en la temptació d’escoltar el consol de la paraula humana, sinó que, posicionant-se com a individu singular en un no-lloc més elevat que el general, conservar la fe per creure en la de Déu, a pesar de Déu mateix.⁸³³

Tant Abraham com Job són figures paradigmàtiques de la fe, perquè representen la paradoxa en el “contingut” mateix de la seva vida i així l’expressen en la “forma” del *pathos* del seu absurd. Forma i contingut són en ells indissociables, un “què” i una grandesa que no es pot desvincular del seu “com”; del “caràcter espantós” de la seva acció (SKS 4, 127), recorda de silentio. Perquè no és que en ambdós casos la fe sigui el més paradoxal que hom pot arribar a pensar o expressar, sinó que és tan paradoxal en ambdós casos que *no es deixa ni pensar ni expressar*.⁸³⁴

La paradoxa d’Abraham no admet cap tipus de mediació perquè és simplement paradoxal per un motiu “altre” que el del pensament i llenguatge humans:

⁸³² D’alguna manera, amb *Temor i tremolor*, Kierkegaard s’anticipa a la proclama de la “mort de Déu” dels filòsofs de la sospita, ja que, amb la “suspensió de l’ètic” de de silentio, Déu es despulla de tot allò que el “representa” filosòficament i teològica, i es fa “absolutament” transcendent. Lluny de ser un punt d’arribada, però, l’ateisme és l’itinerari de transició necessari vers Déu. En Kierkegaard, la vida cristiana també ha de passar per aquesta “mort”, per la “mort de Déu”, perquè és en i des d’ella que el creient s’obre i s’aproxima a Déu *realment*.

⁸³³ Com assenyala de silentio, “El que tempta una persona en altres casos és allò que tracta d’impedir-li de dur a terme el seu deure; però aquí, la temptació és pròpiament l’ètic, que tracta d’impedir-li de dur a terme la voluntat de Déu. Però, què és el deure? El deure és justament l’expressió de la voluntat de Déu” (SKS 4, 153). El mateix manifesta Wittgenstein en contraposició a l’ètica de Schlick: “Schlick diu que en l’ètica teològica hi ha dues concepcions sobre l’essència del bé: segons el significat més superficial: el bé és bo perquè Déu el vol; segons la significació més profunda, Déu vol el bé perquè és bo. Jo opino que la primera concepció és la més profunda: és bo allò que Déu mana. Perquè barra el camí a qualsevol explicació ‘per què’ és bo, mentre que precisament la segona concepció és la superficial, la racionalista, que procedeix com si allò que és bo pogués ser ulteriorment fonamentat (“Notes on Talks with Wittgenstein, op. cit., p. 12 / trad. cit., 67). Com diu en una altra ocasió, “si quelcom és bo, és també diví. En això, curiosament, es resumeix la meva ètica” (VP, 454). És a dir, i citant el que ja diu en la *Conferència sobre ètica*, “l’ètica, si és res, és sobrenatural i les nostres paraules només expressen fets” (LE, 7), cosa que vol dir que allò que és transcendent no necessita una ulterior fonamentació, és transcendent, i prou, *simplement* transcendent.

⁸³⁴ Derrida puntualitza que el significat del “temor i tremolor” cal trobar-lo en el fet que “Dieu lui-même est absent, caché et silencieux, séparé, secret –au moment où il faut lui obéir [...] Il ne serait pas Dieu autrement, nous n’aurions pas affaire à l’Autre comme Dieu ou à Dieu comme *tout autre*” (*Donner la mort*, op. cit., p. 83-84).

és paradoxal “per la força de l’absurd”. I això afecta alhora també al discurs d’aquesta mateixa paradoxa, a la “traducció lingüística” que “la força de l’absurd” té en el llenguatge. Amb quin resultat? Doncs amb “el resultat d’un no resultat”: *la ironia*. Quan Isaac pregunta “on és l’anyell per a l’holocaust?”, Abraham *no calla*, però, com matisa de silentio, “no diu res [*siger ikke Noget*] i, en aquesta forma, diu tot el que havia de dir. La seva resposta a Isaac pren la forma de la ironia, perquè sempre hi ha ironia quan es diu alguna cosa i, tanmateix, no es diu res” (SKS 4, 206).

Tant Abraham com Job “responen amb ironia”, perquè *no poden parlar* com l’heroi ètic o *callar* com l’heroi estètic, sinó que, com a “cavallers de la fe”, es veuen empesos a “guardar silenci parlant”, tal com feia Lessing respecte del salt de Jacobi, i tal com fa Kierkegaard amb la “comunicació indirecta” de la seva pròpia ironia. Continua el pseudònim:

Abraham calla... però no *pot* parlar [*men han kan ikke tale*] i aquí rau la penúria i l’angoixa. Quan jo justament, al parlar, no puc fer-me comprendre, no parlo, encara que parlés sense interrupció dia sí dia també (SKS 4, 201).⁸³⁵

Només la resposta “irònica” podia ser *via d’expressió* d’una paradoxa que no és relativa a nosaltres sinó “absoluta”. D’aquí ve que, davant de la pregunta d’Isaac, Abraham repliqui que “Déu proveirà”⁸³⁶ i que, enmig de tot el seu sofriment, Job exclami “El Senyor donà, el Senyor prengué, beneït sigui el nom del Senyor”;⁸³⁷ perquè ambdues són respostes que *pateixen* el fet mateix de “no poder parlar”, de “no poder-se fer entendre” als altres i d’haver de *sacrificar tota paraula* per parlar “una llengua estrangera [*et fremmed Tungemaal*]”, un “idioma diví”, diu de silentio (SKS

⁸³⁵ Èmfasi només en l’original.

⁸³⁶ Cf. Gn 22, 8.

⁸³⁷ Job 2, 21.

4, 202; 206). La resposta d'Abraham implica, així, un “doble moviment”, talment com el de la seva fe, per tal com produeix la sintaxi d'una doble negació, d'un “ni-ni” en el discurs: *ni* diu una mentida (una no-veritat) *ni* afirma un fet, però amb la seva resposta aconseguix fer silenci parlant, parla sense parlar, de manera que la paraula queda “suspena” i “oberta” als esdeveniments.⁸³⁸ El discurs d'Abraham és, així, un silenci que no està determinat per res, no és positiu ni negatiu, sinó que es pressuposa a si mateix o es posa a si mateix de tal manera que el que diu no és “objecte” de cap discurs. Silenci i ironia actuen junts en Abraham, ja que amb la ironia el silenci es fa present com l'única manera de no caure en la temptació de parlar i *mantenir-se al marge de tota paraula humana*.⁸³⁹ La resposta d'Abraham és, en aquest sentit, expressió del mateix *acte de fe*, car en ella “s'executa” l'acte, no de callar, sinó de *fer callar* l'ànsia de la pregunta i fer-ne veure la superfluitat.⁸⁴⁰

El que cal tenir a tothora present és que Abraham no respon amb “ironia” per un motiu “subjectiu” (de l'interlocutor, o de la naturalesa humana) sinó en virtut de l'exigència de la realitat mateixa; que el seu silenci no és un silenci metodològic, sinó òntic i ontològic.⁸⁴¹ El silenci d'Abraham no rau solament en la resposta que dona a

⁸³⁸ Com comenta Derrida, “Abraham ne parle pas de ce que Dieu lui a ordonné [...] Il doit garder le secret (c'est son devoir) mais c'est aussi un secret qui l'*doit* garder, double nécessité, parce qu'il *ne peut que* le garder, au fond: il ne le connaît pas, il sait qu'il y en a, mais il en ignore le sens et les raisons ultimes. Il est tenu au secret parce qu'il est au secret” (*Donner la mort*, op. cit., 86).

⁸³⁹ La dialèctica entre el silenci i la ironia caracteritza el discurs existencial de Kierkegaard, com aquell discurs que, com escriu Jacques Colette en *Kierkegaard et la non-philosophie*, se situa, altre volta, en la frontera de dues propostes discursives: “Entre Hegel et Wittgenstein, entre le discours spéculatif du savoir et le silence provoqué par l'énigme, l'existant, le *solus ipse* selon Kierkegaard est, face au paradoxe, contraint d'inventer, si l ne veut pas abuser éthiquement du langage, un nouveau mode de communication” (op. cit., p. 35).

⁸⁴⁰ De silentio afirma que el significat de la rèplica d'Abraham és “que ell es du a efecte a si mateix en l'instant decisiu [at han *gjennemfører sig selv i det afgørende Øieblik*]” (SKS 4, 204). I el mateix diu Kierkegaard de Job, que “actua” amb la paraula i fa de l'afirmació “una acció” (SKS 5, 116). En el comentari que fa Begonya Sáez d'aquest passatge bíblic en Kierkegaard, aquella escriu: “la singularidad de la palabra de Job radica en el hecho de ser acción. Con ella Job responde con creces, doblemente, a la prueba a que Dios lo somete: de un lado da fe, es decir, certifica su fe y, de otro, hace literalmente fe” (“Palabra de Job”, op. cit., p. 341).

⁸⁴¹ En aquest sentit, allò que sobre “el silenci del Buddha” afirma Panikkar es pot atribuir al silenci d'Abraham: “El Buddha no sólo predica en contra de toda palabra ociosa, sino que cree, además, que

Isaac, sinó que envaeix la pregunta mateixa. Abraham no solament calla, sinó que fa callar les ànsies de saber i de parlar representades en Isaac i, per això mateix, és tan “gran” i “inabastable” el seu silenci per a un pseudònim que, a diferència d’aquell, només pot cantar-lo com a poeta, només pot portar el “nom” (*de silentio*) del silenci *real* de l’heroi.

La resposta d’Abraham és el silenci, però no com “un altre gènere” de contestació, sinó com la superació de tota resposta a causa de la discreta invitació a eliminar la mateixa pregunta, per considerar-la “inadequada”, “improcedent” i, sobretot, “impertinent”. El silenci d’Abraham ens porta a descobrir la nihilitat de tota qüestió concernent allò que per naturalesa transcendeix el que és relatiu; però, alerta, no de manera agnòstica. No es tracta de renunciar a conèixer la resposta, com feia Kant, no és qüestió d’un ascetisme “negatiu”, fonamentat en una actitud “fideista” que ens dugui a deixar de banda el que encara considerem com “el més important”. Es tracta, més aviat, de prendre consciència que l’èsser humà no pot anar “més enllà” *de si mateix*, del límit que no solament *limita* sinó que *també constitueix*. La pregunta no pot trobar cap resposta perquè si la trobés, significaria l’absolutització de la mateixa contingència, la captivitat de l’absolut a la xarxa de la creaturabilitat, a la xarxa de la conceptualitat. La *idea de Déu* no és Déu, *diu* de silentio. El *desig de Déu* no ha de dur per res a Déu, al contrari, ens n’allunya infinitament, com *mostra* Kierkegaard.

Així, doncs, el que ens des-cobreix de silentio de “la resposta d’Abraham” és que la pregunta procedeix d’un pressupòsit fals, puix que deriva d’aquesta mateixa

toda palabra es ociosa cuando trata del último misterio de la realidad [...] La última realidad, por el hecho mismo de ser última, no necesita ni de nuestra manifestación, ni de nuestro cuidado, ni que nos preocupemos de ella. Tratarla como un “algo” que en cierta manera depende de nuestro conocimiento, de nuestra preocupación por ella, de nuestra afirmación o negación, de nuestra aprehensión, experiencia o lo que fuere, es tratarla todavía como un algo intramundano, como una cosa más entre los seres, por mucho que nos empeñemos en proclamar con los sabios y aún con el corazón de la sublimidad, transcendencia e inefabilidad” (*El silencio de Buddha*, op. cit., p. 66).

“il·lusió” de la criatura de voler “anar més enllà” del límit mateix. La pregunta és en si mateixa intel·ligible perquè no sap el que es pregunta, *no sap* “el que (es) diu”. És en aquest sentit que l’acte de fe d’Abraham i el del mateix Job és un acte *amb Déu* però *sense Déu*, una relació “sense relació” amb el diví.⁸⁴² I en això rau precisament la seva grandesa, en el lliurament total i incondicionat que no es recolza més en “el subjecte” que la realitza, sinó que *el transcendeix totalment*. El que “pot comunicar” de silentio de la fe d’Abraham, i Constantius, de la de Job, és que per tenir fe el que cal és *aventurar-se en el silenci*, disposar-se a perdre-hi totalment la vida, a prescindir de qualsevol objecte i a deixar caure *també el subjecte*. No és el “crec en Déu” la fórmula perfecta de la fe sinó el “crec!”, perquè és en aquesta darrera expressió que s’expressa la total donació. La fe és un mer acte d’obertura per part de l’èsser humà, de manera que tota objectivació l’altera i l’aliena fins al punt que també “la presència” de Déu la impedeix. Ni Buddha, ni Crist, ni el Profeta poden romandre al costat dels creients sense que això representi un seriós “obstacle” per a la fe dels fidels: “Mata a aquell que trobis en el teu camí. Si trobes al Buddha, mata al Buddha; si trobes als Patriarques, mata als Patriarques; si trobes als Arhat, mata’ls també”.⁸⁴³ Aquesta és l’actitud que s’espera del cristià: “si trobes a Crist, menja-te’l!”.⁸⁴⁴ I és que, com diu Joan en la mateixa “escriptura”, fou necessari que Jesús s’absentés per tal que vingués l’Esperit que “actua interiorment” en els homes.⁸⁴⁵ Un Déu que no està absent és sempre un ídol. Per això, Déu és un “ressuscitat” d’entre els morts i un “absent” d’entre els vius, no és que estigui a tot arreu, sinó que rigorosament parlant, no està *en-lloc*, és la pura *ab-sència*, la *no-existència*.

⁸⁴² Una relació en què l’Altre es retira per romandre sempre transcendent. És l’Altre qui comença la relació. És l’Altre qui m’interpel·la, qui em crida. La posició de la fe és, així, una posició sense possessió.

⁸⁴³ *El silencio del Buddha*, op. cit., p. 262.

⁸⁴⁴ Jn 6, 51 ss.

⁸⁴⁵ Jn, 16, 7.

Solament el vertader “èxtasi”, no el d’aquell esteta, especulatiu o místic que *es perd a si mateix en Déu* –com critica Kierkegaard–, sinó el vertader *ek-stasi* “d’aquell individu singular [*den Enkelte*]” que, sortint *conscientment* de si mateix, s’anorrea a si mateix i perd el seu propi ésser amb totes les seves forces *esperant trobar-se en Déu*. Perquè, com diuen les escriptures, només “aquell qui vulgui salvar la vida la perdrà, i el qui perdi la vida per causa meua i de l’evangeli, la salvarà”.⁸⁴⁶ Com *recorda* de silentio a aquells “cristians” que pretenen “introduir de contraban el cristianisme en el món” (SKS 4, 164), els qui segueixen Jesús *han d’estar disposats a morir*, perquè si algú vol anar-li al darrere, aleshores, el que ha de fer és, primerament, i abans de tota altra cosa, “anorrear-se a si mateix, prendre la pròpia creu i seguir-lo”.⁸⁴⁷ “Déu és qui exigeix amor absolut”, afirma de silentio amb tot el temor i tremolor possibles, i afegeix: “el deure absolut pot portar a fer allò que l’ètica prohibiria, però de cap manera pot portar el cavaller de la fe a deixar d’estimar” (SKS 4, 165). Això ho mostra Abraham. I això és el que ha vingut a recordar-nos de silentio com a lectors: que a pesar del que l’ètica digui, Abraham i Caïn no són iguals (ídem).⁸⁴⁸ Aquest és el secret que no pot comprendre i que ha hagut de memoritzar fonema a fonema per tal

⁸⁴⁶ Mc 8, 35. En aquest sentit, i a diferència de Nietzsche, la religiositat que proclama Kierkegaard no solament sobreviu al nihilisme sinó que és, d’alguna manera, arrelada en el nihilisme mateix, en tant que religiositat en la qual el nihilisme té un significat decisiu. L’experiència del buit o del no-res no s’interpreta, com diu Pattison, “as a cipher of the death of God that surreptitiously advances a metaphysics of a subjective kind, but a place of revelation –a place where truth is revealed to the subject, not decided by it” (*Agnosis: Theology in the Void*, Londres i Nova York: Macmillan Press and St. Martin’s Press 1996, p. 84).

⁸⁴⁷ Mc 8, 35.

⁸⁴⁸ Com aclareix el pseudònim, que la voluntat de Déu sigui el deure absolut implica que l’ètic quedi reduït però “d’aquí no se segueix, tanmateix, que s’hagi d’aniquilar, sinó que troba tota una altra expressió, una expressió paradoxal, de manera que, p.ex., l’amor de Déu pot dur el cavaller de la fe a donar al seu amor pel proïsme una expressió contrària a la que, en termes ètics, dicta el deure” (SKS 4, 162).

que aquells que “tinguin orelles per escoltar” *l’escoltin*.⁸⁴⁹ Perquè per a ell, aquest és encara un *misteri* que només el fa *tremolar* (*Mysterium tremendum*).⁸⁵⁰

En conclusió, de *silentio mostra el camí* d’Abraham com aquell qui “s’està *al peu de la muntanya*, se’l mira i *tremola* d’angoixa” (cf. SKS 4, 154)⁸⁵¹ mentre “canta” la *passió* (la penúria, l’angoixa, el coratge, el silenci, el temor, la solitud, etc.) que *exigeix* caminar-lo, però *no diu res* de la meta, no diu res del límit *com a tal*. Això darrer és una cosa que *no pot fer*, i que, en cas de fer-la, tampoc no serviria de res, perquè, com alerta Pannikar,

seria desfigurar la meta i caure en el perill d’embarcar als homes cap allò que ells volen, pensen, senten, creuen que és la meta i no cap a aquell fi in-efable, in-ek-sistent, que ningú no ha vist,⁸⁵² on ningú no ha penetrat sense morir⁸⁵³ i on tota paraula ha de retrotraure’s i tornar cap enrere.⁸⁵⁴

Hom pretén que el silenci ompli de significat el buit del llenguatge, però el silenci, ens diu *de silentio* –que per això li n’han posat el nom– *només l’expressa*, és la *sonoritat* del buit, no la “plenitud” de la paraula.⁸⁵⁵

⁸⁴⁹ Mt 13, 16. Com diu Kierkegaard, la vertadera pregària no consisteix a parlar a Déu, sinó a *deixar que Déu parli* i escoltar-lo; obeir-lo. El vertader preconeixement consisteix a disposar-se sincerament sota la sobirania de Déu: “La simple devoció creu i s’afigura que el principal en les seves pregàries, el punt en el qual cal insistir, és que Déu escolti el que aquesta demana. I no obstant això, en el sentit etern de la veritat, el just és l’invers: en la vertadera relació de pregària, no és Déu qui escolta el que hom demana, sinó *l’orant* que continua orant fins a ser ell el qui escolta, fins a entendre el que Déu vol d’ell. El simple devot té necessitat de moltes paraules, i les seves pregàries en el fons no són més que exigències. La vertadera pregària no és altra cosa que un escoltar” (SKS 18, 295 [JJ:464]).

⁸⁵⁰ Sobre aquest *mysterium tremendum*, escriu Derrida: “Ils [les disciples] devront œuvrer pour leur salut tout en sachant que Dieu décide: l’Autre n’a aucune raison à nous donner et aucun compte à nous rendre, rien à partager de ses raisons avec nous [...] Nous craignons et tremblons devant le secret inaccessible d’un Dieu qui décide pour nous alors que nous sommes pourtant responsables, c’est-à-dire libres de décider, de travailler, d’assumer notre vie et notre mort” (*Donner la mort*, op. cit., 82-83).

⁸⁵¹ Èmfasi meu.

⁸⁵² Jn 1, 18, I Jn 4, 12 i altres textos del Nou Testament.

⁸⁵³ Ex 33, 20 i altres textos afins de l’Antic Testament.

⁸⁵⁴ *El silencio del Buddha*, op. cit., p. 67.

⁸⁵⁵ Gràcies al comentari de text que ens proposa de *silentio*, hom pot dir allò que José Valente va escriure tot glossant les idees de Edmond Jabès: “Ahora, más que nunca, sabemos que comentar es

Com diu Conant, “no tot silenci és merament silenci. Hi ha el silenci de l’acord mutu, el silenci del reconeixement, el silenci del secret, el silenci del paisatge, el silenci de la vergonya, el silenci de la decepció”;⁸⁵⁶ però d’entre tots ells i dels que hi ha i hi pugui haver, el silenci que més interessa a Kierkegaard és el silenci que fa callar la sed de la paraula, el mateix desig de parlar; aquell que, de manera magistral, assenyalava *de silentio* com el silenci que resta quan hom no solament calla sinó que es disposa, a més a més, a escoltar: I “Déu posà prova Abraham i li digué: ‘Abraham, Abraham!’ Ell respongué: ‘Aquí em teniu’”.⁸⁵⁷

El discurs kierkegaardianà s’acosta al límit amb aquell *horror religiosus* de què parla Johannes de silentio amb referència a l’acte de fe d’Abraham (SKS 4, 154), i que és expressió d’un discurs que ja no parla ni roman mut sinó que gaudeix del suficient *pathos* per a *tarta-mudejar*; és a dir, per a expressar no solament la impotència del seu dir sinó també la del seu callar. A diferència de Wittgenstein, que parla per a “guardar-ne silenci”, Kierkegaard assumeix el límit en el contingut de la seva pròpia existència i, així, l’expressa en la forma del seu discurs. Com a conseqüència, el discurs fa també la seva pròpia “síntesi”, en concordança amb la síntesi que és l’ésser humà, i, esforçant-se repetidament a oposar, per tal d’unir-los, els seus dos pols contraris: el dir i el no dir, el parlar i el callar i el sentit i el sense sentit, *esdevé frontera*, un discurs que “diu” però no

aprendre a callar, generar el silencio en el que el texto habla [...] Todo ha de enseñarnos a callar o a no significar con lo que se dice lo que se calla. Tal es la razón del decir de lo indecible en que lo poético se funda. Pues no todo decir, sabido es, encuentra en lo indecible fundamento” (José Valente i Antoni Tàpies, *Comunicación sobre el muro*, Barcelona: Ediciones la Rosa Cúbica, 2004, p. 55).

⁸⁵⁶ “Must We Show What We Cannot Say?”, op. cit., p. 266.

⁸⁵⁷ Gn 22, 1. Com escriu Josep M. Esquirol en relació amb el discurs de Lévinas: “‘Heus-me aquí’ és la resposta a la qüestió prèvia ‘on ets?’, que crida l’home –a mi– a la responsabilitat de la justificació. El llenguatge és responsabilitat i no iniciativa. I, per consegüent, no hi pot haver síntesi última, totalitat, tematització, perquè l’Altre, a qui responc i de qui responc, no ha dit encara l’última paraula. No hi pot haver síntesi definitiva perquè el meu discurs procedeix d’un dir que, per la seva banda és alhora resposta a una crida, és responsabilitat. Ni té un començament autònom ni pot posar ell mateix un punt i final, perquè la seva responsabilitat és infinita” (“Emmanuel Lévinas: El discurs al límit”, *Revista Catalana de Teologia*, vol. 19, n. 1, p. 277-278).

diu, que “parla” però no parla, que té “sentit” però no té sentit. *In nuce*: un discurs que no “guarda silenci” però que, en canvi, *fa callar* la paraula per tal de poder-se *fer silencios*.

CONCLUSIÓ

Quan els eleàtics van negar el moviment, Diògenes, com tothom sap, actuà oposant-s'hi. Actuà en el veritable sentit de la paraula: no va dir un sol mot, tan sols caminà, ara endavant ara endarrere, amb la qual cosa deixà suficientment clara la seva prova en contra d'aquells (SKS 4, 9).

El mateix féu Kierkegaard amb l'especulació del cristianisme: “actuà oposant-s'hi. Actuà en el veritable sentit de la paraula: no va dir un sol mot, tan sols” construï una obra de personalitats i estils diversos, amb la qual cosa demostrà que la veritat del cristianisme no es deixa pensar ni expressar, car és allò que *resisteix* tota especulació.

Com hem vist al llarg del recorregut fet a través de la noció de límit, l'obra kierkegaardiana no és *encara* “una paraula més” sobre el límit: una filosofia, teologia o poesia que, positivament o negativament, cerqui pensar o expressar el límit, sinó tota una altra cosa, una “cosa altra”, una paraula que ja no es limita a si mateixa sinó que es fa ella mateixa límit en i del discurs.

Com a bon “pensador subjectiu”, que pensa i existeix alhora en el que pensa, Kierkegaard no solament es preocupa pel límit sinó que fa del límit *la seva preocupació*, la tensió i contradicció que pateix la raó i el llenguatge en topar contra allò que no pot comprendre ni expressar. És la pròpia paraula filosòfica la que es fa portaveu de la *crisi* del llenguatge, ja que és ella mateixa la que és *travessada* – crucificada – per l'obra de Kierkegaard, i per la qual també *travessa* l'existència del lector.

Així com els seus predecessors (Kant, Hegel) i, fins i tot, continuador (Wittgenstein), Kierkegaard afirma que “el més elevat només es pot assolir com a límit [*det høieste naaes kun som Grændse*]” (SKS 18, 225 [JJ:266]) Però, alerta, amb el benentès que cal *reduplicar* i *repetir* la negativitat d’aquest límit, que cal entendre “el més elevat a la manera de desconegut” (SKS 5, 399); no com a desconegut sobre el qual hom té una idea determinada (transcendental, especulativa, negativa o, fins i tot, limitada) sinó com a total indeterminació o, més ben dit, la infinita determinació del qual provoca en l’individu la passió entre “el temor i la beatitud” de l’“astorament [*Forundring*]”. L’astorament, i no el dubte. Heus aquí “el punt de partida positiu per a la filosofia” (SKS 19, 211 [Not7:21]), car de positivitat només n’hi ha una i aquesta és la de la revelació.⁸⁵⁸

Tal com posa Kierkegaard de manifest en preguntar-se “què és cercar Déu” en el discurs “En ocasió d’una confessió” dels *Tres discursos per a ocasions imaginades*, el desig del desconegut no és un desig del qui cerca i troba (sigui filosòficament en l’idealisme o estèticament en el romanticisme) sinó del qui cerca i es troba, i, com a conseqüència, és trobat.

El camí de “l’esforç [*Stræben*]” amb el qual contribueix aquell qui cerca realment el desconegut, i no de manera abstracta o ideal, és que *un mateix es transformi*, que no s’esforci a arribar fins al lloc en el qual es troba Déu (més ençà o més enllà del límit que és), sinó que centri tot el seu esforç a transformar-se a si mateix, això és, a arribar a ser, amb interès i apassionament, *ell mateix el límit*, “ell mateix el lloc en el qual”, com diu Kierkegaard, “Déu és en veritat” [*han selv kan blive Stedet, hvor Gud er i Sandhed*]” (SKS 5, 404).

⁸⁵⁸ “La veritat no pot ser comunicada ni rebuda si no és com si ho fos sota els ulls de Déu, ni sense l’ajuda de Déu, ni sense que Déu sigui el terme mitjà [*Mellembestemmelsen*], ja que ell mateix és la veritat [...] Déu és alhora la Veritat i el terme mitjà que la fa intel·ligible” (SKS 16, 91).

En aquest sentit, el límit és una “absoluta positivitats” que només s’experimenta en i des de la més “absoluta” i “infinita negativitat”, i és el *pathos* d’aquesta extrema dialèctica allò entorn del qual l’obra de Kierkegaard es constitueix. No entorn de la “paradoxa de l’existència” sinó del “*pathos [Lidenskab]*” que aquesta provoca en l’existent: en l’“escàndol” que “pateix [*lider*]” tot pensament que pretén pensar-la (capítol 2), en l’“angoixa” i la “desesperació” que pateix tot individu que hi existeix (capítol 3) i, finalment, en el “temor i tremolor” que pateix tot aquell qui té el coratge d’establir-hi relació (capítol 4). Més que el límit, doncs, el que caracteritza el pensament kierkegaardianà i, amb ell, l’estil de la seva escriptura és *el pathos del límit*, això és, l’acció i passió que el límit *és* (i no té) en l’obra i en l’existència de Kierkegaard com a escriptor.⁸⁵⁹

En quant límit d’allò que està més enllà de tot límit, l’acció i passió de l’ésser humà i del text kierkegaardianà com allò que les reflecteix, no són el mer efecte d’un contingut, sinó allò que determina l’existència i el text mateixos, allò que els conforma en quant *tensió fronterera* d’una realitat que els desborda.

El que es fa palès en el text de Kierkegaard no és, així, el límit per mitjà del llenguatge, sigui de manera filosòfica, teològica o poètica, sinó que servint-se del medi del llenguatge filosòfic, teològic o poètic s’hi transmet el *pathos* que en requereix una “autèntica” comprensió.⁸⁶⁰ El que fa Kierkegaard *com a frontera* de la pròpia comunicació és que el lector esdevingui el límit que ja és i no caigui en la “temptació” d’anar més enllà, pensant-lo justament. Pensant el límit, fins i tot, com a paradoxa (capítol 2), pecat (capítol 3) o silenci (capítol 4); perquè si el límit és

⁸⁵⁹ Com escriu amb precisió Johannes Sløk, “L’homme *est* (et non pas “a”) cette passion” (*Kierkegaard –humanismens tænker*, Copenhaguen: Reitzel, 1978 [*Kierkegaard. Penseur de l’humanisme*, París: Editions de l’Orante, p. 142]).

⁸⁶⁰ “La meua tàctica, amb l’ajuda de Déu, consistia a emprar tots els medis per posar en clar quina és l’exigència del cristianisme [*Christendommens Fordring*] vertaderament, encara que ni una sola persona se sentís temptada a entrar-hi, i jo mateix pogués haver deixat de ser cristià” (SKS 13, 23).

“paradoxa”, “pecat” o “silenci” ho és en la mesura en què tot això són “noms”, “conceptes negatius” que, així com la menció algebraica de Climacus, només serveixen a l’escriptor per a designar allò que precisament no pot ser pensat ni expressat, allò que és “absolut” i no relatiu a la nostra manera de pensar i parlar, allò que, en definitiva, és “diferent” de manera “qualitativa”.

Dit altrament, els conceptes kierkegaardians són anomenats “negatius” perquè tenen la funció d’il·luminar negativament el punt en què el desconegut es mostra, no perquè caiguin en la pretensió d’explicar-lo com a desconegut. “La paradoxa és la forma de la qualitat del diví” (SKS 26, 388 [NB35:24]), escriu Kierkegaard, “una qualificació ontològica” que expressa “la relació entre un esperit cognoscent existent i la veritat eterna” (SKS 20, 89 [NB:125]); *la relació*, això és, la tensió i contradicció gràcies a la qual *el lloc* “on Déu vertaderament és” es *fa possible*, no Déu o la veritat cristiana *en si*. Vet aquí l’interès (*inter-esse*) de què es fa ressò tot el pensament kierkegaardian en quant frontera, ell mateix, del desconegut; l’*entre* de la realitat i idealitat, de la necessitat i llibertat, del temps i eternitat, etc. que constitueix la separació i distància necessàries per tal que les oposicions no s’uneixin en la confusió metafísica ans es diferenciïn en el *pathos* de l’existent.

El *pathos* del límit és sempre *precondició* en Kierkegaard, la condició ètica necessària, però no suficient, d’una relació que només “el més elevat” pot establir. L’astorament és l’únic “punt de partida positiu per a la filosofia” (SKS 19, 211 [Not7:21]), “el punt de partida del temor de Déu”, perquè és la tonalitat i atmosfera (*Stemning*) adequades perquè el desconegut es mostri i no s’alteri irreparablement amb l’afany explicatiu d’un concepte qualsevol. La subjectivitat ètica –no el seu art o reflexió sublimades– reconquereix aquí el lloc de la filosofia com a seu apropiada per a la síntesi de finitud i infinitud, pensament i ésser, temps i eternitat,

fe i raó, etc.; puix que, al capdavant, és ella el límit i la frontera que alhora separa i relaciona ambdós mons i, com diu Climacus, *l'únic escenari* per a la transcendència.

Segons la tesi que es postula en aquest treball, tota l'obra de Kierkegaard es dirigeix al lector perquè pari esment en aquest límit i el visqui en l'actuació interior de la seva pròpia i singular existència. Tanmateix, com en tota comunicació indirecta, la comunicació d'aquest límit no és completa fins que el receptor se l'apropia; cosa que significa que, així com l'existència, el límit vers el qual apunta l'obra és també una possibilitat a realitzar, una tasca amb la qual haurà de lluitar *cada lector* en la seva pròpia singularitat. Heus aquí el reflex discursiu de la dialèctica existencial kierkegaardiana. El límit *és i es comunica solament com a possibilitat* i d'aquí la importància de la seva recepció i, sobretot, del receptor. “De te narratur fabula”, li agrada de repetir Kierkegaard, perquè si alguna cosa no provoca el discurs de Kierkegaard és indiferència.

Tal com passa amb la veritat cristiana, el seu és un discurs *personal*, fet de “jos” que interpel·len el lector i li demanen resposta. Davant de la veritat cristiana no queda més alternativa que creure o desesperar, afirma Anti-Climacus, però la singularitat de la resposta és que aquesta no rau a decidir-se lliurement per una de les dues opcions –això, com hem vist, no és viable per a l'ésser humà, el qual, com deia Pascal, *ja està “embarcat”* en les dues– sinó que rau, més aviat, a *jugar-se-la entre* les dues, a interessar-se (*inter-esse*) i apassionar-se (*pathos*) en les dues, perquè és en l'*interval*, en l'espai de l'encreuament de la *intersecció* de les dues que s'obre la possibilitat de decidir. L'estructura d' *O....o* a què hem fet referència en els epígrafs de la segona part del treball és, doncs, una manera de reflectir, en el propi text, que tota comprensió de l'obra kierkegaardiana passa precisament pel trànsit d'aquesta elecció, pel joc que proporciona aquesta *disjuntiva conjuntiva*, la resposta de la qual

passa per *l'esforç de romandre repetidament entre* les dues opcions, ni amb l'una ni amb l'altra o amb l'una i l'altra, sinó en la profunda comprensió i expressió de l'una en i des de l'altra i de l'altra en i des de l'una.

Tota l'obra de Kierkegaard és “dialèctica” en el sentit de ser travessada per una constant oposició, pel diàleg entre dos punts de vista, dues concepcions de vida, A o B, Sòcrates o Crist, Climacus o Anti-Climacus, pseudonímia o discursos religiosos; en definitiva, per la contradicció que suspèn el lector en la decisió d'un “o això o allò [*Enten-Eller*]” permanent. La singularitat d'aquesta alternativa, tanmateix, és que la resolució, com dic, no rau en l'elecció d'una o altra opció, o bé en la mediació d'ambdues, sinó en l'elecció que *té lloc entre* l'una i l'altra i, per tant, en l'elecció mateixa. Com deia Haufniensis, la llibertat no consisteix a elegir una o altra cosa sinó a elegir-se un mateix en l'elecció. I això és precisament el que miren de fer, i no d'expressar, l'estil i la retòrica kierkegaardianes: *no dir*, malgrat tot, i indirectament o negativa, el límit sinó *situar* el lector *en el límit* contra el qual topa l'autor mateix. Plantats en el terreny del confí, els pseudònims autors kierkegaardians són com els *limitanei*, “els habitants de la frontera, amb un peu en l'estadi precedent i l'altra en el conseqüent, representants i representació de la possibilitat d'una reflexió que encara no s'ha realitzat, repetit o reduplicat en l'existència, d'un ideal que encara no ha passat a l'acció. Solament aquell individu que tingui “orelles per escoltar” i comprendre el que *realment* “diuen” aquests aquestes veus frontereres podrà dur a terme l'acció de la poètica de la seva reflexió, però només mitjançant un “salt”, un discontinu i una decisió que “trenca” definitivament amb la cadena deductiva de la raó.

I és que la *via* per la qual Kierkegaard arriba a “el més elevat” no és solament “intermèdia” en el sentit de trobar-se al mig de dos extrems, entre els pols oposats de dues opinions enfrontades, sinó que és intermèdia també per un altre motiu: pel fet

d'aturar-se *a la meitat del camí*, de no pretendre portar-nos fins al cim de la projecció del pensament i llenguatge; sinó detenir-se allí on el camí representa la contradicció interna, la separació, la distància i la més absoluta i infinita negativitat. La tasca de la seva filosofia, doncs, no pot consistir a “anar més enllà”, perquè el que cal és *vigilar el camí*, tenir-ne cura i “guardar-lo”,⁸⁶¹ guardar-lo per tal que ningú no *el traspassi* i elimini, així, l'únic accés per arribar a la meta.⁸⁶² Amb el seu virtuosisme incomparable l'especulació “assoleix el més elevat saltant per damunt de les determinacions intermèdies” (*springer det Mellemliggende over*) (SKS 4, 182), però fent això, critica Kierkegaard, només aconsegueix perdre'l i confondre'l amb qualsevol altra cosa. I això és el que Kierkegaard no pot consentir, no que s'especuli, sinó que es faci servir l'especulació per a comprendre i dir el límit, o sia, per fer del camí la meta i no de la meta el camí.

Com a “pensador fronterer” la tasca del qual no és reflexionar, una vegada més, sobre el límit, sinó *esdevenir frontera* de la filosofia mateixa, Kierkegaard exerceix, amb excel·lència, el vell ofici socràtic de mantenir lliure el camí de la veritat, de rescatar les “categories intermèdies” i obligar la filosofia a fer-hi una parada. Tot per a *preservar el camí*, perquè hi ha camí per anar a un lloc mentre hom es dirigeix cap a una meta, però quan hom fa del camí la meta, aleshores, tot sender significa sortir-se automàticament del camí, errar i extraviar-se. Però el problema és que Kierkegaard viu en un temps en què tothom és del parer que “ja ha assolit el més elevat [*at være kommen til det Høieste*]” (SKS 4, 199), en què tothom pensa que ja ha

⁸⁶¹ Gn 18, 19.

⁸⁶² Com explica Kierkegaard de la seva “tàctica” com a escriptor: “El que he desitjat és impedir que un que s'hagi limitat a la facilitat i a la baixesa vagi més enllà i enderroqui el més alt, vagi encara més lluny i posi el més baix en el seu lloc, vagi més lluny i representi el més alt com una exageració fantàstica i ridícula, i el més baix com la saviesa i l'autèntica seriositat [...] De tot això he desitjat ser instrument per prevenir-ho” (SKS 13, 24).

caminat el camí, sigui de manera positiva o negativa; i, aleshores, el que cal és fer-lo emprendre de nou.

A través de la seva activitat com a escriptor, Kierkegaard no parla com aquell caminant que comunica la veritat des de la meta, sinó com aquell que, com deia el poeta, “fa camí en caminar”, és a dir, que fressa, com Sòcrates, el camí, però deixa que l'individu *tot sol* l'empregui (cf. SKS 27, 396 [Papir 365:13]). Com diu el pensador danès, “no es tracta que, com en un embull, hi hagi diferents camins i diferents veritats i noves veritats, però ocorre que hi ha molts camins que porten a la única veritat, i cadascú segueix el seu” (SKS 5, 416). I aquesta és la dificultat contra la qual ha de lluitar en el curs de la seva activitat com a escriptor i origen, alhora, del caràcter indirecte de la comunicació: el fet que, com diu Climacus, hagi de

dir quelcom caminant a un caminant sense quedar-se un mateix quiet o endarrerir l'altre, sense convidar-lo a seguir el mateix camí, sinó convidant-lo a prosseguir el seu propi camí: tal és la situació d'un existent envers a un altre existent, quan la comunicació té a veure amb la veritat entesa com a interioritat de l'existència (SKS 7, 251).

Així, doncs, i com a *pathos* d'un pas existencial, el límit no pot ser expressat en un discurs poètic que digui, malgrat tot, l'inexpressable. Això és, més aviat, resultat d'una interpretació que ha fet i encara fa fortuna en els estudis kierkegaardians i que, paral·lelament a la idea de Kierkegaard com a “filòsof del cristianisme”, fa del danès un “poeta del cristianisme”; no en el sentit “ètic” i kierkegaardian del terme d'un “poeta *del* religiós” que gràcies a la seva peculiar “dialèctica” mostra “la contradicció” que n'és i n'esdevé tota expressió (ontològic), sinó en el sentit merament “estètic” i “retòric” d'un “poeta *religiós*” que gràcies a l'art “dialèctic” de

la seva paraula aconsegueix expressar com ningú l'essència del cristianisme (metodològic).⁸⁶³

Però, com ja he apuntat manta vegades, l'interès kierkegaardia no rau a expressar l'inexpressable sinó justament la “distància” que ens en separa, aquella infranquejable frontera que, paradoxalment, en permet la relació. Com vèiem més amunt, Kierkegaard no aposta tant pel sentit com per “l'horitzó” del sentit, per la capacitat que té el discurs *d'obrir i donar espai* al sentit. La dificultat, doncs, no pot radicar a cercar el llenguatge capaç d'expressar, per mitjà de tota retòrica possible, la veritat del cristianisme, sinó el llenguatge “capaç de *callar*”, i sobretot, de *fer callar* la pretensió de fer-ho, de “despertar” les consciències per tal que prenguin relació amb allò de què només parlen, i comencin, així, a parlar-hi, en silenci.

L'ús recurrent de metàfores *fracassades*, d'imatges *trencades* i de símls *distorsionats* fan de Kierkegaard, no un “poeta” sinó un “peculiar tipus de poeta” –en paraules de Mackey–;⁸⁶⁴ però, compte, un poeta que, en afegir un nou reflex a l'indirecte reflex de tota analogia, produeix un buit en el discurs que només pot ser configurat *èticament* pel lector. Com diu Kierkegaard de si mateix en una nota dels diaris NB: “Mai no serà suficient de repetir el que dic sovint: Jo sóc un poeta, però un

⁸⁶³ És ben bé una ironia del destí –qui sap si del mateix kierkegaard– que tots aquests autors que malden per fer del danès un poeta, no “del religiós”, sinó “religiós”, acabin condemnant-lo a la categoria de l'estètic, aquella contra la qual ell lluitava i que era fruit de la radical confusió del seu temps. I això, a pesar de l'argument *ad hominem* de què s'acostumen a valer tots aquests autors en donar veu, no al “Kierkegaard literari”, l'autor poetitzat d'autors, sinó a un suposat “Kierkegaard real”, a la pròpia “ànima sofrent”. Com a representants d'aquest corrent de lectura de deix “existencialista” i “catòlic”, procedent, en la seva majoria, de la bibliografia secundària italiana i hispànica, vegeu: Cornelio Fabro, Francesc Torrabla o Luis Guerrero, entre d'altres.

⁸⁶⁴ Com apunta Lois Mackey, “his recognition of the ultimacy of metaphor (this side of Vision) makes Kierkegaard a poet; his recourse to broken metaphor makes him a ‘peculiar kind of poet’ [...] Here lies the peculiar character of Kierkegaard’s poetics. Feelings and thoughts can be adequately communicated by the first indirection analogy. But when the content to be communicated is already poetic, when involves, as Kierkegaard would say, ‘reduplication’ in itself, then its expression must be poetic at a second remove of obliquity. Such is the case with the subjective truth. The special content that Kierkegaard desired to convey demanded the further indirection of the broken image, the distorted simile, and the metaphor whose logic has gone awry” (*Kierkegaard: A Kind of Poet*, op. cit., p. 260; 272).

de ben especial, car sóc per naturalesa dialèctic i, com a regla, la dialèctica és precisament allò que és aliè al poeta” (SKS 21, 45 [NB6:62]). És en aquest sentit que Kierkegaard porta la dialèctica a la màxima expressió *–al límit–*, atès que tota la seva obra és un límit amb la lírica suficient (*pathos*) per a fer que la filosofia calli i apagui la seva veu en el silenci de l’“absurd”. Com diu Climacus en paraules de Mendelssohn,

La culminació lírica del pensament rau en el salt [...] L’últim que el pensament de l’home pot voler és voler més enllà de si mateix: en el paradoxal. I el cristianisme és precisament el paradoxal” (SKS 7, 101-102).

Tal vegada aquest és el motiu pel qual Kierkegaard cregué que n’hi hauria prou amb *Temor i tremolor* per convertir-se en “un escriptor immortal”, per ser “llegit i traduït a d’altres llengües” i perquè el lector “suportés amb prou feines el seu *pathos* espantós” (SKS 22, 235 [NB12:147]), perquè amb la “lírica dialèctica” de de silentio, aconseguix fer-se realment silenciós, mostrar el “salt” que requereix el cristianisme i provocar-lo en el lector.

Davant de l’absolut només se sent *passió*, i aquesta no és altre que la passió de l’escàndol de la paradoxa que ens fa viure Climacus, de l’angoixa i la desesperació de l’existència que ens fa viure de Haufniensis i Anti-Climacus, i del temor i tremolor de la fe que ens fa viure de silentio. Tanmateix, la retòrica kierkegaardiana no serveix per a “cantar”, com el poeta, la paradoxa, el pecat i el silenci de la vida cristiana –tal com pensa, per altra banda, Mackey–,⁸⁶⁵ sinó que, com vèiem, *tan sols* en canta el *pathos*,

⁸⁶⁵ Que Mackey fa del límit del llenguatge allò que el llenguatge no pot expressar pot corroborar-se en la següent citació sobre les *Engrunes filosòfiques* en què, segons aquell, Climacus du a terme, no el xoc, sinó la “paradoxa absoluta”: “The Philosophical Fragments is obsessed with alterity. In particular with the question, how can language give expression to that which is wholly other than language? Although the ostensible subject of the book is Christianity, it is Christianity as *wholly other* that structures its discourse. Since the other than language cannot be altered, the text of the Fragments turns back upon itself and becomes an exploration of the limits of language. But since the limit of language

això és, “l’infinit eco del crit” (SKS 11, 23) de dolor i, fins i tot, de “desesperació” d’una existència “tocada” pel cristianisme, però no el crit *real*. En realitat, com diu Kierkegaard en el *Lliri en el camp i l’ocell sota el cel*, “el llenguatge poètic és molt diferent del comú mode de parlar de la gent, és quasi com un silenci, però, no obstant això, no és silenci” (ídem). El poeta no executa mai el silenci, sinó que només el canta, i no el canta per a arribar a callar sinó, al revés, per arribar a parlar com parla un poeta.

Tal com hem vist amb de silentio, la dedicació del poeta i la seva humil acció només consisteixen en el fet de “congratular-se de l’heroi”, a recordar-lo en la immanència de la *reminiscència*, però no a imitar-lo en la gesta de la transcendència de la *repetició*. I l’ideal eticoreligiós del discurs negatiu de Kierkegaard sí que vol fer-ne efectiva la imitació. En lloc de pretendre “cantar” el cristianisme en l’ideal lògic del sistema o en l’ideal estètic de la poesia, el que fa Kierkegaard, doncs, és “usar” ambdós discursos per denunciar-ne, *des de dins*, les deficiències, per fer-les reconèixer en el lector i obrir, així, la possibilitat existencial de la seva pròpia i singular relació. L’ideal eticoreligiós de “produir un efecte” en el lector demana una “comunicació indirecta”, però aquesta no és “mitjà” d’expressió de res sinó un fi en si mateixa.

La negativitat del discurs kierkegaardianà consisteix, així, més a destruir el llenguatge que no pas a cercar-ne un de nou o alternatiu. Allò que cal fer en el discurs és destruir tota pretensió d’expressar l’inexpressable, àdhuc la més modesta, humil i “indirecta”, perquè és aquesta la més enganyosa, la més nociva per a la “transparència” que ha d’assolir l’ésser humà. Car no n’hi ha prou amb adquirir un

is itself the alterity language cannot express, the Fragments neither says nor shows but rather performs the ‘absolute paradox’”(Points of View, op. cit., p. 102).

logos simbòlic per expressar l'etern, cal destruir també el símbol que el representa per tal de fer lloc, així, a la vivència individual. La retòrica kierkegaardiana és corrosiva, una mena de circumloqui que mina tot el que troba al seu pas i que ho deixa tot “fet a miques”, *enrunes*. El llenguatge destrueix tot el que diu, desdiu allò que diu, és a dir, desfà el que fa i es contradí a si mateix. Ara bé, tota aquesta *patètica del llenguatge* no s'ha d'interpretar aquí en clau de tragèdia, malgrat l'atractiu que les seves tonalitats exerceixen en els esperits refinats –també en el de Kierkegaard–, sinó que, així com el patiment de l'individu és “signe positiu” del religiós, així també el patiment del llenguatge esdevé *teofania*, possibilitat de manifestació de l'etern i de la relació que hom hi estableix.

Solament en i en virtut de la màxima impotència per expressar l'inexpressable pot hom obrir un espai en què es faci possible la relació. La patètica del llenguatge deixa, així, un buit, una fissura de sentit des de la qual donar compte de l'absència de la presència inabastable; i aquest buit és alhora la presa de consciència d'un límit en el llenguatge, però una presa de consciència que, com deia, no dóna lloc a un nou llenguatge sinó a “l'acte de silenci” del discurs mateix. L'absència, doncs, no s'ha de confondre amb el no-res de l'ateu o el nihilista, car l'absència és en Kierkegaard el que permet que hi hagi presència.

Si bé no ens porta directament a la infinitud, l'absència és el que dóna cabuda a la cerca, a la transformació i a la relació mateixes. L'absència *no és*, però és la que *permet ser*, la que fa possible que la presència aparegui i, fins i tot, sigui –en el “proïsme”, diu Kierkegaard en les *Obres d'amor*–; així que abusant, una vegada més, de la seva estimada “paradoxa”, Kierkegaard ens diu que Déu és l'“absència” sempre present i, per altra banda, la “presència” sempre absent. Déu no es deixa empresonar per cap concepte, perquè és allò que està més enllà de tota conceptualitat, fins tot la

del “límit” mateix. “Déu és en el cel i l’home damunt la terra”,⁸⁶⁶ i fins aquí, fins aquí podem llegir del text d’aquest pensador fronterer que és Kierkegaard, i fins aquí arriba també el camí d’aquest “poeta” *del* religiós: no fins al límit o més enllà del límit, sinó just en *l’exigència* del seu *pathos*.

Per concloure, “el més elevat només es pot assolir com a límit” perquè, per a Kierkegaard, el límit és *el* camí, l’espai o, millor dit, espaiament en el qual la relació es fa realment possible. Kierkegaard traça els límits de la filosofia, però no li basta a declarar “la irreductibilitat del cristianisme a la filosofia” (cf. SKS 17, 30-31 [AA13]). A ell li cal posar-la en pràctica en i des de la filosofia mateixa, atès que és aquesta la que ha confós ambdues coses amb la pretensió moderna de la seva totalitat. Els temps no demanen un altre filòsof, sinó un nou Sòcrates, un “Sòcrates del cristianisme” que amb el saber negatiu de la seva ironia sigui capaç d’enderrocar l’ordre establert i contribueixi, així, a “la fi d’una època” (SKS 1, 297-298).

Amb l’acte de silenci de la pròpia paraula filosòfica, Kierkegaard aconsegueix un *mode de comunicació* que ja no consisteix a parlar o callar davant de l’inefable sinó a fer-se realment silenciosos. El límit, en quant actuació –i no solament reflexió– ajuda a comprendre que l’indirecte de la comunicació kierkegaardiana no s’insereix, com hem vist, en un context semàntic sinó essencialment “pragmàtic”. La comunicació indirecta no és una alternativa d’expressar l’inexpressable sinó la pragmàtica d’un llenguatge que té com a fi despertar les consciències cap a l’inefable mateix. Evidentment, no podem estar mai segurs que aquest acte es produeixi. Kierkegaard insisteix en el fet que no podem obligar una persona a “decidir-se”. La seducció kierkegaardiana no és, doncs, causa “suficient” de la decisió, ja que sempre és possible que el lector ignori la mateixa possibilitat de decidir-se, tot interpretant

⁸⁶⁶ Coh 5, 1.

l'obra de Kierkegaard com el que hem dit que no podíem fer, per exemple, com a “poesia” o “filosofia” del límit i, per tant, com “una altra paraula”, no com una filosofia “altra” o “segona” (SKS 4, 328), sinó com “una altra filosofia”, *una* filosofia *més*. Tot dependrà, doncs, de la nostra “resposta”, de com re-accionem, com a lectors, a la “crida” que Kierkegaard ens llança com a escriptor *fronterer*.

“Davant” del cristianisme que Kierkegaard (re)presenta com a escriptor només queden dues postures, que s’adiuen alhora amb la distinció conceptual entre *Grenze* i *Schranke* de què m’he servit al llarg del treball: *O* una lectura “absoluta”, que entén el cristianisme com a *Grenze*, *o* una lectura “parcial” o “relativa”, que entén el cristianisme com a *Schranke*.

Segons la primera, i en paraules de Conant i Allison, el projecte real de la filosofia de Kierkegaard és “elaborar una *reductio ad absurdum*” del projecte filosòfic per tal de provocar, així, la decisió *existencial* davant de l’“absolut” límit que és, per a ell, el cristianisme. L’objectiu de la segona, en canvi, és identificar-ne solament les “limitacions”, és a dir, no els límits o les fronteres del propi pensament i llenguatge, sinó els límits d’una certa perspectiva socràtica o “humorista” davant del cristianisme, aquella de la del no creient, en què el cristianisme apareix com a “absurd” i “incomprensible”. Això no obstant, mentre “el de fora” és en la posició d’entendre el cristianisme en un grau molt baix, “el de dins”, el creient, gràcies al “saber” que li proporciona la seva experiència, és capaç d’entendre’l en un grau més alt. En aquest sentit, Evans arriba a dir que, segons Kierkegaard, els límits en la perspectiva de Climacus són capaços de ser “*parcialment* transcendits” pel creient. I John Lippit, en resposta a James Conant, afirma que el cristianisme “només” sembla ser (més o menys) “insensat” al contemplador, però no al creient, el qual és capaç, per la seva

banda, de fer sentit, sinó perfecte sentit, en i a través de la vida cristiana. És evident que en aquest treball m'he decidit per la primera d'aquestes dues opcions i amb ella poso fi a aquest, també "angoixós", recorregut.

BIBLIOGRAFIA

PRIMÀRIA

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 20 vols., 1969-1971.

—*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), vol. 2, 1969, pp. 8-137 [traducció castellana de Juan Antonio Rodríguez Tous en *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid: Alianza, 1989].

—*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), vol. 8-10, 1969 [traducció castellana de Ramon Valls en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1997 i traducció anglesa de Werner S. Pluhar, W. A. Suchting i H. S. Harris en *The Encyclopedia Logic. Part One of the Encyclopedia of te Philosophical Sciences*, Indianapolis: Hackett, 1991].

—*Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (1802), vol. 2, 1970, pp. 287-433, [traducció castellana de Vicente Serrano en *Fe y Saber*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000].

—*Phänomenologie des Geistes* (1807), vol. 3 [traducció catalana de Joan Leita en *Fenomenologia de l'esperit*, 2 vols., Barcelona: Editorial Laia, Barcelona, 1985.

—*Vorlesungen über die Geschichte des Philosophie* (1837, 1840, 1917 [1822, 1828, 1830]), vol. 18-20, 1971 [traducció castellana de Wenceslao Roces en *Lecciones sobre historia de filosofía*, Mèxic: F.C.E., 1955].

—*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* ((1832, 1840 [1821, 1824, 1827, 1831]), vol. 16-17, 1969 [traducció castellana de Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza, 1984].

—*Wissenschaft der Logik I i II* (1812-1816), vol. 5-7 [traduccions castellaness de Félix Duque (*Ciencia de la lógica I*, Madrid: UAM, Abada, 2001) i Augusta i Rodolfo Mondolfo (*Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar-Hachette, 1956. Traducció anglesa de A. V. Miller en *Hegel's Science of Logic*, Londres: George Allen & Unwin, 1989].

Kant, Immanuel, *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlín: Walter de Gruyter & CO., 9 vols., 1968.

—*Kritik der reinen Vernunft* (1a. edició kantiana, 1781), vol. IV., pp. 1-252 i *Kritik der reinen Vernunft* (2a. edició kantiana, 1787), vol. III., pp. 1-552 [traducció castellana de Pedro Ribas en *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978. Traducció anglesa de Werner S. Pluhar en *Critique of Pure Reason*, Indianapolis: Hackett, 1996].

—*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), vol. IV, pp., 253-380 [traducció catalana de Gerard Vilar en *Prolegòmens*, Edicions 62, Barcelona, 1996].

Kierkegaard, Søren, *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair Mckinnon i Finn Hauberg Mortensen (eds.), 28 vols., Copenhaguen: Søren Kierkegaard Forskningcenteret, GAD, 1997-2012. *Vegeu indicacions bibliogràfiques*.

—*Søren Kierkegaards Samlede Værker* (SV1), A. B. Drachmann, J. L Heiberg i H. O. Lange, 14 vols., Copenhaguen: Gyldendal, 1901-1906 [14 vols., 2a ed. (SV2), Copenhaguen: Gyldendal, 1920-1931, vol. 15, Index, A. Ibsen i J. Himmelstrup, Copenhaguen: Gyldendal, 1936 / 3a ed. (SV3), 19 vols., Copenhaguen: Gyldendal, 1962-1964, Terminologisk Ordbog, Jens Himmelstrup og Sammenliggende Register, vol. 20, 1964].

—*Søren Kierkegaards Papirer* (Pap), P. A. Heiberg i V. Kuhr, 11 vols., Copenhaguen: Gyldendal, 1909-1948 [ed. de P. A Heiberg, V. Kuhr i E. Torsting, 2ed. Neils Thulstrup, 13 vols., Copenhaguen: Gyldendal, 1968-1970, vol. 14 i 15, Index, N. J. Cappelørn, Copenhaguen: Gyldendal, 1975-1978 (25 vols., Copenhaguen: Gyldendal, 1968-1978).

—*Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, Niels Thulstrup (ed.), 2 vols., Copenhaguen: Munksgaard, 1953-1954.

Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, 8 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

—*Philosophische Untersuchungen* (1953), vol. 1, pp. 225-580 [Traducció catalana de Josep M. Terricabras en *Investigacions Filosòfiques*, Barcelona: Edicions 62, 1997].

—*Tractatus logico-philosophicus* (1922), vol. 1, pp. 7-85 [Traducció catalana de Josep M. Terricabras en *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona: Edicions 62, 1997].

—*Vermischte Bemerkungen* (1977), vol. 8, pp. 445-573 [Traducció anglesa de Peter Winch en *Culture and Value*, Oxford: Basil Blackwell, 1980].

- Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Brian F. McGuinness i Georg Henrik von Wright (eds.), Frankfurt: Suhrkamp, 1980].
- Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Innsbruck: Haymon, 1997 [traducció castellana de Isidoro Reguera en *Movimientos del pensar*, Valencia: Pre-textos, 2000].
- “Lecture on Ethics” (1965) en *Philosophical Review*, vol. 74, 1965, pp. 3-12 [traducció catalana de Joan Ordi en *Comprendre*, vol. 3, n. 2, 2001, pp. 59-66].
- Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief: Cambridge 1938-1946*, Oxford: Blackwell, 1966.

SECUNDÀRIA

Obres citades

- Adorno, Theodor W., *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1962 [*Kierkegaard. La construcción de lo estético*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1969].
- Alexander, W. M., *Johann George Hamman: Philosophy and Faith*, La Haia: Martinus Nijhoff, 1966.
- Allison, Henry E., “Kierkegaard’s Dialectic of the Religious Consciousness”, *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 20, 1965, p. 225-233.
- “Christianity and Nonsense” dins *Essays on Kierkegaard*, Jerry H. Gill (ed.), Minneapolis: Burgess, 1969, pp. 127-149.
- Amorós, Amparo, *La palabra del silencio (la función del silencio en la poesía española a partir de 1969)*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1991.
- Anz, Wilhelm, “Philosophie und Glaube” dins , pp. 173-239. bei S. Kierkegaard. “Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie” [1954] dins *Sören Kierkegaard*, Heinz-Horst Schrey (ed.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Was ist Politik. Fragmente aus dem Nachlaß*, Munic: Piper, 1993.

- Aristòtil, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1982.
- Asensi, Manuel, *Literatura y Filosofía*, Madrid: Editorial Síntesis, 1995.
- Ast, Friederich, *Platons Leben und Schriften*, Leipzig: Weidmann, 1816.
- Augé, Marc, *Non-Liex. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, París: Seuil, 1992.
- Austin, John Langshaw, *How to Do Things with Words* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Badiou, Alain, *Saint Paul (La fondation de l'universalisme)*, París: Presses Universitaires de Frances, 1997.
- Barreiro Barreiro, José Luis i Parceró Oubiña, Oscar, “A palabra e o silencio II (Kierkegaard ou o eloxio do silencio)” dins *O legado das luces*, Luis Rodríguez Camarero i Martín González Fernández (coord.), , Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 177-214.
- Barrett, Cyril, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford: Blackwell, 1991 [*Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid: Alianza Editorial, 1994].
- Barrett, Lee, “Kierkegaard’s ‘Anxiety’ and the Augustinian Doctrine of Original Sin” dins *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1984, pp. 35-61.
- Barthes, Roland, “Mort de l’auteur”, *Mantéia*, vol. 5, 1968.
- Beabot, Gregory R., *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- Beckett, Samuel, *L'innommable*, París: Les Éditions de Minuit, 1953.
- Bejerholm, Lars, “*Meddelelsens Dialektik*”: *Studier i Søren Kierkegaards teorier om språk, kommunikation och pseudonymitet*, Copenhague: Munksgaard, 1962.
- Bell, Richard H., “Kierkegaard and Wittgenstein, two strategies for understanding theology”, *Indian Review*, vol. 31, n. 3, 1974, pp. 21-34.
- Essays on Kierkegaard and Wittgenstein: on understanding the self*, Ohio: College of Wooster, 1978.
- (ed.), *The grammar of heart: New Essays in moral Philosophy and Theology*, San Francisco: Harper and Row, 1988.

- Bergson, Henri, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, en *Œuvres*, París: Presses Universitaires de France, [1899], 1970.
- La Bíblia* versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat, 3ed., Andorra: Editorial Casal i Vall, 1983.
- Bigelow, Pat, *Kierkegaard and the Problem of Writing*, Tallahassee, FL: Florida State University Press, 1987.
- Birchall, B. C., "Hegel's Notion of Aufheben", *Inquiry*, vol. 24, 1981, pp. 75-103.
- Blanchette, Olivia, "The Silencing of Philosophy" dins *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling, and Repetition*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1993, pp. 29-65.
- Blanchot, Maurice, *Le pas au delà*, París: Gallimard, 1973.
- L'écriture du desastre*, París: Gallimard, 1980.
- Blanshard, Brand, "Kierkegaard on Faith" dins *Essays on Kierkegaard*, Jerry H. Gill (ed.), Minneapolis: Burgess, 1969, pp. 113-126.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* en *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 8, Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlaghaus, 1998.
- Bormann, Claus V., "Lessing" dins *Kierkegaard's Teachers*, Bibliotheca Kierkegaardiana, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), 16 vols., Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag, 1978-1988, v. 10, vol. 10, 1982, pp. 135-157.
- Brezis, David, *Temps et présence: essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, París, Vrin, 1991.
- Bruun, Søren, "Søren Kierkegaard i l'edificant", *Enrahonar*, n. 29, 1998, 87-90.
- Burgess, Andrew J., "Forstand in the Swenson-Lowrie Correspondence and in the 'Metaphysical Caprice' dins *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1994, pp. 109-128.
- Cànovas, Joan Carles, "La decisió de ser un mateix. La funció de la culpa en la constitució de la impseïtat segons S. Kierkegaard", *Comunicació*, n. 125-126, 2011, pp. 93-117.
- Cappelørn, Niels Jørgen, "Et forsøg på en bestemmelse af begrebet forargelse hos Søren Kierkegaard", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, vol. 38, 1975, pp. 197-229

- “The Retrospective Understanding of Søren Kierkegaard’s Total Production” dins *Kierkegaard Resources and Results*, Alastair McKinnon (ed.), Montreal: Wilfrid Laurier University Press, 1982, pp. 18-38.
- i Deuser, Hermann, “Perspectives in Kierkegaard Research” dins *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1996, pp. 1-14.
- “Gennem fortvivelse og forargelse til troen eller det religiøse og kristelige stadium ifølge Climacus og Anti-Climacus” dins *Studier i Stadier*, Joakim Garff, Tonny Aagaard Olesen i Pia Søltoft (eds.), C.A. Reitzel, Copenhague 1998, pp. 136-152.
- “The Movements of Offense toward, away from, and within Faith: ‘Blessed is he who is not offended’” dins *International Kierkegaard Commentary: Practice in Christianity*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 2004, pp. 95-124.
- Caron, J., *Angoisse et communication chez Søren Kierkegaard*, Odense: Odense Universitets Forlag, 1992.
- Cavell, Stanley, “Existentialism and Analytical Philosophy” en *Themes Out of School*, San Francisco: North Point Press, 1984.
- “Kierkegaard’s on Authority and Revelation” en *Must We Mean What We Say. A Book of Essays*, Nova York: Charles Scribners’ Sons, 1969.
- Caygill, Howard, *Kant’s Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1995.
- Cesa, Claudio, “Nota del revisore” dins G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 vols., Bari, 1968, pp. XXXVI-XLIV.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque (histoire des mots)*, Paris, Éditions Klincksieck, 1980.
- Chestov, Léon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle: Vox Clamantis in deserto*, Paris: Vrin, 1972.
- Clair, André, “Médiation et Répétition. Le lieu de la dialectiques kierkegaardienne”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 59, 1975, pp. 38-78.
- Pseudonymie et paradoxe (la pensée dialectique de Kierkegaard)*, Paris: J. Vrin, 1976.
- “Wittgenstein en débat avec Kierkegaard: la possibilité d’un discours éthique”, *Cahiers de philosophie*, n. 8-9, 1989, pp. 211-226.
- Kierkegaard, Penser le singulier*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

- Cloeren, Hermann J., "The linguistic turn in Kierkegaard's attack on Hegel", *International Studies in Philosophy*, 1986, pp. 1-13.
- Collins, James, *The Mind of Kierkegaard*, Chicago: Henry Regnery, 1953.
- Interpreting Modern Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Colette, Jacques, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris: Desclée, 1972.
- Kierkegaard et la non philosophie*, Paris: Gallimard, 1994.
- Come, Arnold B., *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal: Inter Editions, 1991.
- Kierkegaard as Theologian: Recovering My Self*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.
- "Kierkegaard: A Peculiar Kind of Theologian" dins *Kierkegaard as Theologian. Recovering my Self*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1997, pp. 3-14.
- Conant, James, "Must We Show What We Cannot Say" dins *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming i Michael Payne (eds.), Lewisburg, 1989, pp. 242-283.
- "Throwing Away the Top of the Ladder", *The Yale Review*, vol. 79, n. 3, 1991, pp. 328-364.
- "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense" dins *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, Ted Cohen, Paul Guyer i Hilary Putnam (eds.), Texas: Texas University Press, 1993, pp. 195-224.
- Cook, John W., "Kierkegaard and Wittgenstein", *Religious Studies*, vol. 23, pp. 199-219.
- Coromines, Joan, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* (DECLC), 9 vols., Barcelona: Editorial Curial, 1980-1991.
- Creagan, Charles, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, Londres i Nova York: Routledge, 1959.
- Cristellon, Luca, "Silenzio ed esperienza religiosa nel pensiero di Kierkegaard", *Rivista di ascetica e mistica*, n. 2-3, 1993, pp. 109-167.
- Crites, Stephen, *In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*, Chambersberg, PA: American Academy of Religion, 1972.

- “Pseudonymous Authorship as Art and as Act” dins *Kierkegaard. A Collection of Critical Essays*, Josiah Thompson (ed.), Nova York: Anchor, 1972, pp. 183-227.
- Crumbine, Nancy J., “On silence”, *Humanitas*, vol. 11, 1975, pp. 147-165.
- Davenport, John J. i Rudd Anthony (eds.) *Kierkegaard after MacIntyre, Essays on Freedom, Narrative and Virtue*, Chicago, La Salle, IL: Open Court, 2001.
- Deleze, Gilles, *Différence et Répétition*, París: Presses Universitaires de France, 1968.
- Derrida, *Marges de la philosophie*, París: Les Éditions de Minuit, 1972.
- “Envoi” en *Psyché: Invention de l’autre*, París: Galilée, 1987, pp. 109-143.
- Donner la mort*, París: Galilée, 1999.
- Diamond, Cora, “Throwing Away the Ladder”, *Philosophy*, vol. 63, 1988, pp. 5-27.
- “Ethics, Imagination and Method of Wittgenstein’s Tractatus” dins *Weiner Reihe: Themen der Philosophie*, Richard Heinrich i Helmuth Vetter (eds.), vol. 5, Viena: R. Oldenbourg Verlag, 1990, pp. 55-90.
- Diem, Herman, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1950.
- Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950.
- Dip, Patricia C., “Ética y Sinsentido. Kierkegaard y Wittgenstein”, *Tópicos*, n. 24, 2003, pp. 9-29.
- Drury, Maurice, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein” dins *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Rush Rhees (ed.), Totowa: Rowman, Littlefield, 1981.
- Dunne, Mary Rachel, *Kierkegaard and Socratic Ignorance: A Study of the Task of a Philosopher in relation to Christianity* (PhD. Thesis), Notre Dame, 1970.
- Dunning, Stephen N., *Kierkegaard’s Dialectic of Inwardness: A structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Duque, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998, p. 614.
- “Introducción”, *Ciencia de la lógica I*, Madrid: UAM, Abada, 2011.
- Eckart, Meister, *Daz buoch der götlichen troestunge* [El llibre del consol diví en Mestre Eckhart, *Obres escollides*, Barcelona: Editorial Laia, 1983].

- Eisler, Rudolf , “Grenze”, *Kant Lexikon*, París: Gallimard, 1994.
- Elrod, John, *Being and Existence in Kierkegaard’s Pseudonymous Works*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Emmanuel, Steven M., *Kierkegaard en the Concept of Revelation*, Albany: State University of New York Press, 1996.
- Epicur, *Obras completas*, Madrid: Cátedra, 1996.
- Eriksen, Niels Nymann, “Kierkegaard’s Concept of Motion”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1998, pp. 292-301.
- Kierkegaard’s Category of Repetition*, Kierkegaard Studies Monograph Series, vol. 5, Berlín: Walter de Gruyter, 2000.
- Esquirol, Josep M., “Situació límit i metafísica de la sutura”, dins *Homenatge a Jaume Bofill i Bofill*, Anna Jolonch i Josep M. Romero (eds.), Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011, pp. 61-72.
- “Emmanuel Lévinas: El discurs al límit”, *Revista Catalana de Teologia*, vol. 19, n. 1, p. 277-278).
- Evans, C. Stephen, *Kierkegaard’s Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983.
- “Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith”, *Religious Studies*, vol. 25, 1989, pp. 347-362.
- Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- “Who is the Other in Sickness Unto Death?”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997, pp. 1-15.
- “The Role of Irony in Kierkegaard’s *Philosophical Fragments*” dins *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2004, pp. 63-79.
- Fabro, Cornelio, *Dall’essere all’esistente*, Brescia: Morcelliana, 1957.
- Faggioto, Pietro, “‘Limiti’ e ‘Confini’ della coscienza umana secondo Kant. Commento al paragrafo 57 dei Prolegomeni”, *Verifiche* 15, 1986, pp. 231-242.
- Introduzione alla metafisica kantiana dell’analogia*, Milano: Massimo, 1989.

- Fann, K. T. (ed.), *Wittgenstein Conception of Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- Fendt, Gene, *For What May I Hope. Thinking with Kant and Kierkegaard*, Nova York: Peter Lan, 1992.
- Fenger, Henning, *Kierkegaard-myter og Kierkegaard-kilder*, Odense: Odense Universitets Forlag, 1976.
- Fenves, Peter, "Chatter". *Language and History in Kierkegaard*, Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Ferrater Mora, Josep, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Editorial Ariel, 1994.
- Ferreira, Jamie M., "Kierkegaardian Faith: «the Condition» and «the Response»", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 28, 1990, pp. 63-79.
- Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaard's Faith*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- "The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox, and Religion", *Religion Studies*, vol. 30, 1994, pp. 29-44.
- Feuerbach, Ludwig, Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1829) en *Sämtliche Werke*, 10 vols., 1846-1866, vol. II, Leipzig: Wigang, 1846 [*Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires: La Pléyade, 1974].
- Font, Pere Lluís, *Introducció a la lectura de Pascal*, Barcelona: Editorial Cruïlla, 1996.
- Foucault, Michel, "La pensée du dehors", *Critique*, n. 229, 1966.
- Foulquié, Paul, *La dialectique*, París: Presses Universitaires de Frances, 1976 [1949].
- Franzini, Elio, *Filosofia del sentimenti*, Milano: Mondadori, 1997, pp. 98-170.
- Friedmann, R. Z., "Kierkegaard: First Existentialist or Last Kantian?", *Religious Studies*, vol. 18, n. 2, 1982, 159-170.
- "Kant and Kierkegaard: The limits of Reason and the Cunning of faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 19, 1986, pp. 3-22.
- Gallagher, Michael P., "Wittgenstein's Admiration for Kierkegaard", *Monthe*, vol. 24, 1968, pp. 43-49.
- Garff, Joakim, "Den Søvnløse". *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag, 1995.

- “The eyes of Argus: The Point of view and Points of view on Kierkegaard’s Work as an Author” dins *A Critical Reader*, Jonathan Rée i Jane Chamberlain (eds.), Malden: Blackwell, 1998, pp. 75-102.
- “Johannes de silentio: Rhetorician of Silence”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1996, pp. 186-210.
- SAK. *Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, Copenhagen: Gad, 2000 [*Søren Kierkegaard: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2005].
- Geier, Manfred, *Der Wiener Kreis*, Reinbek bei Haumburg: Rowolth Taschenbuch, 1992.
- Geismar, Eduard, *Lectures on the Religious Thought of Søren Kierkegaard*, David F. Swenson (ed.), Minneapolis: Augsburg, 1938, p. 63s.
- Gentile, Andrea, *Ai confini della ragione. La nozione di “limite” nella filosofia trascendentale di Kant*, Roma: Studium 2003.
- *Filosofia del limite*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012.
- Gill, Jerry H. “Kant, kierkegaard and Religious Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 28, 1967-1968, pp. 188-204
- (ed.), *Essays on Kierkegaard*, Minneapolis: Burgess, 1969.
- “Kantianism” dins *Kierkegaard and great traditions*, Bibliotheca Kierkegaardiana, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), 16 vols., Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag, 1978-1988, vol. 6, 1981, pp. 223-232.
- Jens Glebe-Møller, “Wittgenstein and Kierkegaard”, *Kierkegardiana*, vol. 15, 1991, pp. 55-68.
- Golomb, Jacob, “Kierkegaard’s Ironic Ladder to Authentic Faith” dins *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Daniel W. Conway (ed.), vol. 1, Londres: Routledge, 2002, pp. 93-112.
- González, Darío, “‘Act’ and ‘Occasion’. On the Ontological Structure of *Coming into Existence*”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997, pp. 187-209.
- Essai sur l’ontologie kierkegaardienne*, París: L’Harmattan, 1998.
- “Kierkegaard como filósofo”, *Enrahonar*, n. 29, 1998, pp. 103-108.
- “Introducción” dins Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironia, Escritos Søren Kierkegaard*, vol. 1, Madrid: Trotta, 2000.
- “The Triptych in the Introduction of *The Concept of Anxiety*”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2001, pp. 15-42.

- “Sin, Absolute Difference”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, pp. 373-383.
- “Trendelenburg: An ally against Speculation” dins *Kierkegaard and his German Contemporaries* (Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6), Jon Stewart (ed.), Tom I, Philosophy, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 206-210.
- Green, Ronald M., “The Limits of the Ethical in Kierkegaard’s The Concept of Anxiety and Kant’s Religion within the Limits of Reason alone” dins *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1984, pp. 63-87.
- “The Leap of Faith: Kierkegaard’s Debt to Kant”, *Philosophy and Theology*, vol. 3, 1989, pp. 385-411.
- Kierkegaard and Kant, The Hidden Debt*, Albany: State University of Nova York, 1992.
- “Kant: A Debt Obscure and Enormous” dins *Kierkegaard and his German Contemporaries* (Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6), Tom I, Philosophy, ed. Jon Stewart, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 206-210.
- Greenspan, Daniel, *The Passion of Infinity: Kierkegaard, Aristotle and the Rebirth of Tragedy*, Kierkegaard Studies Monograph Series, vol., 19, Berlín: Walter de Gruyter, 2008.
- Griffin, Nicholas (ed.), *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years 1914-1970*, Londres: Routledge, 2001.
- Grøn, Arne, *Bregebet angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhague: Gyldendalske Boghandel, 1994.
- “Selv hos Kierkegaard”, *Psyke & Logos* 15, 1994, pp. 235-249.
- “Sokrates og Smulerne”, *Filosofiske Studier*, vol. 15, 1995, 95-107.
- “La ética de la repetición”, *Enrahonar*, n. 29, 1998, pp. 35-45.
- “The Human Synthesis” *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Poul Houe i Gordon D. Marino (eds.), Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000.
- “Die Aufgabe der Religionsphilosophie”, *Kerygma un Dogma*, n. 2, 2001, pp. 111-125.
- “The Embodied Self. Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, n. 10-11, 2004, pp. 26-43.

- “Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragments”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2004, pp. 93-96.
- Guardini, Romano, “Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards” en *Vom Sinn der Schwermut*, Mainz: Topos Taschenbücher, 1983.
- Accettare se stessi*, Morcelliana, 1992.
- Guyer, Paul, “Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism” dins *The Cambridge Companion to German idealism*, Karl Ameriks (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Guzmán Luis, “Totalidad y negatividad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel”, *Signos Filosóficos*, vol. 14, n. 27, 2012, pp. 71-88.
- Haecker, Theodor, *Der Buckel Kierkegaards*, Zurich: Thomas, 1947 [trad. anglesa en Londres: Harvill, 1948].
- Hamilton, Kenneth, “Kierkegaard on Sin”, *Scottish Journal of Theology*, vol. 17, 1964, pp. 289-302.
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- “Solitary Souls and Infinite Help: Kierkegaard and Wittgenstein”, *History of European Ideas*, vol. 12, 1990, pp. 41-52.
- *Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays*, Londres: Routledge, 2003
- Hay, Sergia, “Kierkegaard’s ‘Silent’ Voice”, *Enrahonar*, n. 29, 1998, pp. 115-117.
- Heiberg, Johan Ludvig, “Literær Vintersæd”, *Intelligensblade*, vol. 2, n. 24, 1843, pp. 285-292).
- “Identitet og Forskjel” en *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Copenhaguen: Andreas Seidelin 1832.
- “En logisk Bemærkning i Andledning af H. H. Hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme i forrige Hefte af dette Tidsskrift”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839, pp. 441-456.
- Heidegger, Martin, “The Word of Nietzsche: ‘God is Dead’” dins *The Question concerning technology and other essays*, Nova York: Harper and Row, 1977, pp. 53-114.
- Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1972 (1927) [*El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Madrid: FCE, 1993].

Nietzsche, Tübingen: Pfullingen, vol. II, 1961 [*Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona: Ariel, 2014 [2000]].

—*Beiträge zur Phillosophie: Vom Ereignis*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.

Heywood, Thomas, J., *Subjectivity and Paradox: A Study of Kierkegaard*, Oxford: Basil Blackwell, 1957.

—“Paradox” dins *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), 16 vols., Copenhaguen: C. A. Reitzels Forlag, 1978-1988, vol. 3, 1980, p. 192-219.

Helman, Edith, *Transmundo de Goya*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Himmelstrup, Jens, “Paradox” en *Søren Kierkegaard, Samlede Værker*, 20 vols., Copenhaguen: Gyldendal, 1964, p. 152-156.

Hoberman, John M., “Kierkegaard on Vertigo” dins *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1987, pp. 185-208.

Holmer, Paul, “The Nature of Religious Propositions”, *Review of Religion*, vol. 19, n. 3-4, 1955, pp. 136-149.

Hong, Howard V. i Hong, Edna H. (eds.), *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 7 vols., Bloomington and Londres: Indiana University Press, 1967-1978.

—“Historical Introduction” *Kierkegaard's Writings*, vol. XIX, Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. ix-xxxiii.

—“Historical Introduction” *Kierkegaard's Writings*, vol. VII, Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. ix-xxii.

Houe, Poul, i Marino, Gordon D., *Søren Kierkegaards and the word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), Copenhaguen: Reitzel, 2003.

Høffding, Harold, *Søren Kierkegaard som filosof*, Copenhaguen: Philipsen, 1892.

Hügli, Anton, “The principle of Contradiction” dins *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), 16 vols., Copenhaguen: C.A. Reitzels Forlag, 1978-1988, vol. 3, 1980, pp. 272-282.

Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, París: Presses Universitaires de France, 1952.

Illeterati, Luca, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento: Verifiche, 1996.

- Inwood Michael, *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1992.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau: Loewe, 1787.
- Janik, Allan i Toulmin, Stephen, *Wittgenstein's Vienna*, Nova York: Simon and Schuster, 1973.
- Jaspers, Karl, *Philosophie II. Existenz-Erbellung*, VII, 2, Berlín: Springer, 1973.
- Jolivet, Régis, "Kierkegaard et la liberté de choix", *Orbis Litteratum*, vol. IX, pp. 107-111.
- Kangas, David, *The Draw of the Absolute: Kierkegaard's Apophatic Thought*, (PhD. Thesis), New Haven: Yale Univerisity, 1999.
- "Kierkegaard, the Apophatic Theologian", *Enrahonar*, n. 29, pp. 119-12.
- Kaufmann, Walter Arnold, *Hegel: A reintrepretation*, Nova York: Doubleday, 1965.
- Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, Harmondsworth (Middelsex): Allen Lane Penguin Press, 1972.
- Kirmmse, Bruce H., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- *Søren Kierkegaard truffet. Et liv set af hans Samtidige*, Copenhaguen: C.A. Reitzel, 1996 [*Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*, Princeton: Princeton University Press, 1996].
- Klemke, E. D., "Logicality versus alogicality in the Christian Faith", *Journal of religion* XXXVIII, 1958, pp. 107-115.
- *Studies in the Philosophy of Kierkegaard*, La Haia: Springer, 1976.
- Knappe, Ulrich, *Theory and practice in Kant and Kierkegaard*, Kierkegaard Studies Monograph Series, vol. 9, Berlín: Walter de Gruyter, 2004.
- Kraege, Jean-Denis, "La dialectique kierkegaardienne", *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 118, 1986, pp. 47-66.
- Kwong, Connie Ho-Yee, *Du Langage au silence. L'évolution de la critique littéraire en France au XXIème siècle*, París: L'Harmattan, 2011.
- Larrañeta, Rafael, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Soren Kierkegaard*, Salamanca: Universidad Pontificia, Editorial San Esteban, 1990.
- *Kierkegaard (1813-1855)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

- Larsen, Robert, "Kierkegaard's absolute paradox", *Journal of religion*, vol. XLII, 1962, pp. 34-43.
- Law, David R., *Kierkegaard as Negative Theologian*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Lee, H. D. P., "Wittgenstein 1929-1931", *Philosophy*, vol. 54, n. 208, 1979, pp. 211-220.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, La Haia: Martinus Nijhoff, 1961.
- "Diálogo" dins *Fe cristiana y Sociedad moderna*, R. Scherer (coord.), vol. I, Madrid: SM, 1984, pp. 73-97.
- Lippitt, John i Hutto, Daniel, "Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 98, 1998, pp. 263-286.
- "On Authority and Revocation: Climacus as Humorist" dins *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Poul Houe i Gordon D. Marino (eds.), Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000, pp. 107-117.
- Lowrie Walter, "Translator Preface" dins S. Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Princeton: Princeton University Press, 1944.
- Lønning, Per, "Kierkegaard's paradox, A sketch of its Meaning, with reference to some traditional Applications of term" en *The Dilema of Contemporary Theology: Prefigured in Luter, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche*, Oslo: Universitets forlaget; Nova York: Humanities press, 1962.
- *Samtidighedens situation: en studie i Søren Kierkegaards Kristendomforståelse*, Oslo: Forlaget Land og Kirke, 1954.
- Lübcke, Poul, "Angstbegerbet hos Kierkegaard og Heidegger", *Agrippa* 3, 1980, pp. 5-33, 58-82.
- "Kierkegaard and indirect Communication", *History of European Ideas*, 1990, vol. 12, n. 1, pp. 31-40.
- Llavadot, Laura, "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: el lugar de lo ético en el pensamiento existencial", *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41, 2008, pp. 87-107.
- Llewelyn, John, "On the Borderline of Madness" dins *The New Kierkegaard*, Elsebet Jegstrup (ed.), Bloomington: Indiana University Press, 2004, pp. 88-111.
- MacIntyre, Alastair, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Mackey, Lois, "Kierkegaard and the problem of existential philosophy" dins *Essays on Kierkegaard*, Jerry H. Gill (ed.), Minneapolis: Burgess, 1969, pp. 31-57.

-
- Kierkegaard: A Kind of Poet*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- Points of View: Readings of Kierkegaard*, Tallahassee: Florida State University Press, 1986.
- Magurshak, Dan; “The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship” dins *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1984, pp. 167-195.
- Maimon, Salomon, *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*, Berlín: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1790 [*Essay On Transcendental Philosophy*, Londres: Continuum, 2010].
- Malantschuk, Gregor, *Dialektik og Eksistens hos Kierkegaard*, Copenhaguen: Hans Reitzel Forlag, 1968 [*Kierkegaard's Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1971].
- Marcel, Gabriel, *Être et avoir*, París: Aubier-Montaigne, 1935.
- Marino, Gordon D., “Anxiety in *The Concept of Anxiety*” dins *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay i Gordon D. Marino (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 308-328.
- Kierkegaard in the present age*, Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- Martensen, Hans Lassen, “Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af H. H. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrift forrige Hefte”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839, pp. 456-473.
- McDonald, William, “Translator’s Introduction” dins Søren Kierkegaard, *Prefaces*, Tallahassee: Florida State University Press, 1989.
- McKinnon, Alastair, “Kierkegaard and his pseudonyms: A preliminary report”, *Kierkegaardiana*, vol. 7, 1968, pp 64-76.
- “Believing the *Paradoks*: A contradiction in Kierkegaard?”, *Harvard Theological Review*, vol. 61, 1968, pp. 633-636.
- “Kierkegaard’s pseudonyms: A new Hierarchy”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 6, 1969, pp. 116-126.
- “Kierkegaard: Paradox and Irracionalism” dins *Essays on Kierkegaard*, J. H. Gill (ed.), Minneapolis: Burgess, 1969, pp. 110-122.

- “Kierkegaard’s Irrationalism Revisited”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 9, 1969, pp. 165-176.
- (et. al.), “Mesa Panel sobre Temor i tremblor”, *Tópicos*, vol. 5, 1993, pp. 183-197.
- Message, Jacques, “Kierkegaard, Trendelenburg; la logique et les categories modales”, *Kairos*, n. 10, Toulouse, 1997, pp. 49-61.
- Míguez, “Prólogo” dins Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar, 1959, pp. 18-21.
- Miles, Thomas, “Ludwig Wittgenstein. Kierkegaard’s influence on the origin of Analytic Philosophy” dins *Kierkegaard’s Influence on Philosophy* (Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources, vol. 11), Jon Stewart (ed.), Tom I, *German and Scandinavian Philosophy*, Aldershot: Ashgate, 2012, pp. 209-241.
- Montaigne, Michel Eyquem, *Apologie de Raimond Sebond en Œvres complètes*, París: Gallimard, 1962 [Edició de Pere Lluís Font i traducció catalana de Jaume Casals, Barcelona, Editorial Laia, 1982].
- Mooney, Edward F., *On Søren Kierkegaard. Dialogue, Polemics, Lost Intimacy and Time*, Aldershot: Ashgate, 2007.
- Moretto, Antonio, “ ‘Limite’ e ‘analogia’ in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant”, *Vertifiche*, vol. 15, 1986, pp. 341-364.
- Morris, George Sylvester, “Friedrich Adolf Trendelenburg” dins *The New Englander*, George P. Fisher, et. al. (eds.), vol. 33, 1874, pp. 287-336.
- Møllehave, Johannes, “Vigilius Haufniensis –og Kierkegaard (Begrebet Angest)” dins *Kierkegaard pseudonymitet*, Birgit Bertung, et. al. (ed.), Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1993, pp. 105-115.
- Mueller, Gustav E., “The Hegel Legend of “Thesis-Antithesis-Syntehsis””, *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, 1958, pp. 411-414.
- Muñoz, Jacobo i Reguera, Isidoro, “Introducción” en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza editorial, 1987, pp. i-xxxii.
- Murray, Rae, *Kierkegaard’s Vision of the Incarnation: By Faith transformed*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Müller, Paul, *Søren Kierkegaards Kommunikationsteori. En Studie, Med Forelæsningsudkastene til “Den ethiske og den ethisk-religøse Meddelelse Dialektik”* (1847), Copenhagen: C.A. Reitzel, 1984.
- Mynster, Jakob Peter, “Rationalisme, Supranaturalisme”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839, pp. 249-268.

- “Om de logiske Principer” *Tidsskrift for Litteratur ofg Kritik*, vol. 7, 1842, pp. 325-520.
- Nancy, Jean-Luc, “La existencia exiliada”, *Archipiélago, Cuadernos de Crítica de la cultura*, n. 26-27, Barcelona, 1996, p. 38-39.
- Des lieux divins: Suivi de Calcul du poète*, Mauvezin: Trans-Europe-Repress, 1997 [1987] [*Lugares divinos seguido de Cálculo del poeta*, Madrid: Arena Libros, 2014].
- Hegel. L'inquiétude du négatif*, París: Hachette, 1997 [*La inquietud de lo negativo*, Madrid: Arena Libros, 2005].
- “La représentation interdite” dins *L'Art et la mémoire des camps: Représenter Exterminer*, Jean-Luc Nancy (ed.), París: Seuil, 2001, pp. 13-39.
- Nicol Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, Mèxic: FCE, 1950.
- Nielsen, Harry A., *Where the Passion is: A reading of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Tallahassee: Florida State University Press, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsches Werke. Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli iazzino Montinari (eds.), 15 vols., München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999 [Berlín: Walter de Gruyter, 1967-77].
- Also sprach Zarathustra*, vol. 4 [Traducció catalana en Barcelona: Edicions 62 i “la caixa”, 1983].
- Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, vol. 5.
- Menschliches, Allzumenschliches*, vol. 2.
- Der Antichrist*, vol. 6.
- Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Colli, Giorgio i Montinari, Mazzino (eds.), 8 vols., Berlín: Walter de Gruyter, 1975-84.
- Nordentoft, Kresten; *Kierkegaards Psykologi*, Copenhaguen: Hans Reitzels Forlag, 1972.
- Norris, Christopher, “Fictions of Authority: Narrative and Viewpoint in Kierkegaard's Writing” en *The Deconstructive Turn: Essays in the Rethoric of Philosophy*, Londres i Nova York: Methuen, 1984, pp. 85-106.
- Oliveira, Nythamar Fernandes de, “Dialectic and Existence in Kierkegaard and Kant”, *Veritas*, vol. 46, n. 2, 2001, pp. 231-53.

- Panikkar, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Ediciones Siruela, 1996.
- Parceró Oubiña, Oscar, “‘Controlled Irony’... Are you serious? Reading Kierkegaard’s Irony ironically” dins *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2006, pp. 241-260.
- “A *tendencia total* da ironía en Søren Kierkegaard”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 64, n. 2-4, 2008, pp. 271-289.
- Perarnau Vidal, Dolors, “Søren Kierkegaard, Escriptor religiós? Lectura del *Punt de vista sobre la meua obra com a escriptor*”, *Comprendre*, vol. 7, 2005, pp. 73-86.
- Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, L. Brunschvicg, P. Boutroux i F. Gazier (eds.), 11 vols., París: Hachette, 1904-1914.
- Pattison, George (ed.), *Kierkegaard on Art and Communication*, Nova York: St. Martin’s Press, 1992.
- Agnosis: Theology in the Void*, Londres i Nova York: Macmillan Press and St. Martin’s Press 1996.
- “‘Before God’ as a Regulative Concept”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997, pp. 70-84.
- The Philosophy of Kierkegaard*, Kingston i Montreal: McGills-Queens University Press, 2005.
- Pears, David F. *Ludwig Wittgenstein*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.
- Peñalver Gómez, Patricio, “Kierkegaard” dins José Luís Villacañas (ed.), *La filosofía del siglo XIX*, Madrid: Trotta, CSIC, 2001, p. 113-161.
- Perkins, Robert L., “Abraham’s Silence Aesthetically Considered” dins *Kierkegaard on Art and communication*, Pattison, George (ed.), Nova York: St. Martin’s Press, 1992, pp. 100-113.
- Phillips, D. Z., “Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 17, 1992, pp. 177-192.
- i Tessin, Timothy (eds.), *Kant and Kierkegaard on religion* Nova York: St. Martin’s Press, 2000.
- Pinkard, T., *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Plató, *Apología en Diálogos I*, Madrid: Gredos, 1981.

- Pojman, Lois, *The Logic of Subjectivity*, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1984.
- Poole, Roger, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1993.
- “The Unknown Kierkegaard: Twentieth-Century Receptions” dins *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay i Gordon D. Marino (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 48-75.
- “‘Dizziness, Falling ... Oh (Dear)!...’ Reading *Begrebet Angest* for the Very First Time”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2001, pp. 199-219.
- Prenter, Regin, “The Concept of Freedom in Sartre Against a Kierkegaardian Background”, *Dialog*, n. 7, 1968, pp. 132-137.
- Purkhartofer, Richard, “Trendelenburg: Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard’s Postscript”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2005, pp. 192-207.
- Pyper, Hugh, “Beyond a Joke: Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript as a Comic Book” dins *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1997, pp. 149-167.
- Rhees, Rush, *Discussions of Wittgenstein*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Rigal, Élisabeth, “Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard”, *Kairos*, n. 10, 1997, pp. 193-214.
- Roberts, David, “Faith and Freedom in Existentialism: A Study of Kierkegaard and Sartre”, *Theology Today*, n. 8, 1952, pp. 469-482.
- Roberts, Robert C., *Faith and Reason and History: Rethinking Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, Macon: Mercer University Press, 1986.
- “The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death” dins *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto death*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1987, pp. 135-160.
- “The Socratic Knowledge of God” dins *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1997, pp. 133-152.
- Ricœur, Paul, *Le volontaire et l’involontaire*, Paris: Aubier-Montaigne, 1950.
- “Kierkegaard et le mal”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 13, 1963, pp. 292-302.

- Le conflit des interprétations: essais herméneutique*, París: Seuil, 1969.
- “Philosophie après Kierkegaard”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 13, n. 4, 1963 [“Philosophy after Kierkegaard” dins *A Critical Reader*, Jonathan Rée i Jane Chamberlain (eds.), Malden: Blackwell, 1998, pp. 9-25].
- Rigobello, Armando, *I limiti del trascendentale in Kant*, Milano: Silva, 1963.
- Ritschl, Dietrich, “Kierkegaards Kritik und Hegels Logik” [1955] dins *Søren Kierkegaard*, Heinz-Horst Schrey (ed.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, pp. 240-272.
- Rocca, Ettore, *Kierkegaard. Silenzio e comunicazione*, Bologna: Università di Bologna, 1997.
- “Søren Kierkegaard and Silence” dins *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Poul Houe i Gordon D. Marino (eds.), Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000, pp. 77-83.
- “If Abraham is not a Human Being”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2002, pp. 247-258.
- “The Threefold Revelation of Sin”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, pp. 384-394.
- Rogan, Jan, “Keeping Silent Through Speaking” dins *Kierkegaard on Art and communication*, Pattison, George (ed.), Nova York: St. Martin’s Press, 1992, pp. 88-99.
- Rosenzweig, Franz, “Das neue Denken” en *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, vol. 3, Zweistromland, Reinhold i Annemarie Mayer (eds.), La Haia: Martinus Nijhoff, 1984 [1886] [*El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989].
- Rossitto, Cristina, “Negazione lògica e negazione reale in F.A. Trendelenburg: Significato della distinzione e suoi precedenti storici”, *Verifiche*, vol. 10, n. 1-3, 1981, pp. 303-322.
- Rudd, Anthony, “On Straight and Crooked Readings: Why the Postscript Does not Self-destruct” dins *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Poul Houe i Gordon D. Marino (eds.), Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000, pp. 119-126.
- Sáez Tajafuerce, Begonya, *La seducció ètica*, Barcelona: Universitat Autònoma, 1997.
- (ed.), *Enrahonar*, Monogràfic de Kierkegaard, n. 29, 1998.
- “Presentació: Lectures de Kierkegaard”, *Enrahonar*, n. 29, 1998, pp. 9-16.

-
- “Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad”, *Daimon*, vol. 16, pp. 171-178, 1998.
- “Kierkegaardian Seduction, or the Aesthetic *actio(nes) in distans*”, *Diacritics*, vol. 30, 2000, pp. 78-88.
- “Palabra de Job” dins *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al profesor Rafael Larrañeta*, Luis Méndez Francisco (coord.), Salamanca: Editorial San Esteban, 2003, pp. 335-341.
- Saldaña, Alfredo, “Notas para una poética de lo inefable”, *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*, vol. XI, 2006, pp. 177-193.
- Sartre, Jean Paul, *Situations IX*, París: Gallimard, 1972.
- “L’Universel singulier” dins *Kierkegaard vivant*, París: Gallimard, 1966.
- Schack, Tage, *J.G. Hamann*, Copenhague: Tidehvervs, 1948.
- Schmitz, Hermann, “la paradoxa de Kierkegaard és la mediació i contradicció hegeliana” en *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim Glan: Verlag Anton Hain, , 1957.
- Schönbaumsfeld, Genia, *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wiggstein on Philosophy of religion*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Schjørring, J. H.; “Martensen” dins *Kierkegaard’s Teachers*, Bibliotheca Kierkegaardiana, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), 16 vols., Copenhague: C. A. Reitzels Forlag, 1978-1988, v. 10, vol. 10, 1982, pp. 177-207.
- Schulz Walter, “Die Dialektik von Geist un Leib bei Kierkegaard” dins *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Michael Theunissen i Wilfried Greve (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Sextus Empiricus, *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, 1993.
- Sibbern, Frederik Christian, “Om den Maade, hvorpaa Contradictionsprincipet behandles i den hegelske Skole, med mere, som henhører til de logiske grundbetragtninger”, *Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betreffende Hegels Philosophie betragtet i Forhold til vor Tid*, Copenhague: C.A. Reitzel, pp. 79-92.
- Shakespeare, Steven, *Kierkegaard, Language and the Reality of God*, Aldershot: Ashgate, 2001.
- Silesius, Angelus [Johannes Scheffler], “Die Rose ist ohne Warum” en *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*, Stuttgart: Reclam, 1985.

- Sløk, Johannes, *Kierkegaard –humanismens tænker*, Copenhague: Reitzel, 1978 [Kierkegaard. *Penseur de l'humanisme*, París: Editions de l'Orante, p. 142].
- Soltøft, Pia, "Ethics as the connexion between subjectivity and intersubjectivity", *Enrahonar*, n. 29, 1998, pp. 59-70.
- Solomon, Robert, *In the Spirit of Hegel*, Nova York, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Spinoza, *Ética*, Madrid: Alianza, 1996.
- Stack, George J., "Aristóteles y las categorías esenciales de Kierkegaard", *Folia humanistica*, vol. IX, 1971, pp. 1029-1041.
- "Aristóteles y Kierkegaard: concepto de la posibilidad humana", *Folia humanistica*, vol. X, 1972, pp. 15-33; 137-149.
- Stenius, Erik, "Wittgenstein as a Kantian philosopher" en *Wittgenstein's Tractatus. A Critical exposition of its main lines of thought*, Ithaca: Cornell University Press, 1960, pp. 214-226.
- Stewart, Jon, "Hegel and the Myth of Reason", *Owl of Minerva*, vol. 26, n. 2, 1995, pp. 187-200.
- "Hegel's Doctrine of Determinate Negation: an Example from "Sense-Certainty" and "Perception", *Idealistic studies*, vol. 26, n. 1, 1996, pp. 57-78.
- "Kierkegaard as Hegelian", *Enrahonar*, n. 29, 1998, pp. 147-152.
- Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Nova York, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- "Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark" dins *Kierkegaard and his Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, Jon Stewart (ed.), Berlín, Nova York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 106-146.
- (ed.), *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, Berlín, Nova York: Walter de Gruyter 2003.
- "Hegel: Kierkegaard's Reading and Use of Hegel's Primary Texts" dins *Kierkegaard and his German Contemporaries* (Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6), Jon Stewart (ed.), Tom I, Philosophy, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 152-165.
- (ed.), *Kierkegaard and his Danish Contemporaries* (Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources, vol. 7), Aldershot: Ashgate, 2009.

-
- Strawser, Michael, *Both/And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification*, Nova York: Fordham University Press, 1997.
- Søe, N. H., “Kierkegaard’s Doctrine of the Paradox” dins *A Kierkegaard Critique*, Niels Thulstrup i Johnson Howard A., (eds.), Nova York: Harper & Brothers, 1962, pp. 156-207.
- Swenson, David, *Something about Kierkegaard*, Macon: Mercer University Press, 1983.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Taylor, Mark C., *Kierkegaard’s Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Oakland: University of California Press, 1980.
- “Sounds of Silence” dins *Kierkegaard’s ‘Fear of Trembling’. Critical Appraisals*, Robert L. Perkins (ed.), University: University of Alabama Press, 1981, pp. 165-189.
- Tennemann, G.W., *Geschichte der Philosophie*, Leipzig: Barth, 1829.
- Thomte, Reidar, *Kierkegaard’s Philosophy of Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1948.
- “Historical Introduction” *Kierkegaard’s Writings*, vol. VIII, Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. viii-xviii.
- Tonon, Margherita, “Negativity and Critique in *On the Concept of Irony*”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2009, pp. 305-316.
- Thulstrup, Niels, “Indledning” i “Kommentar” dins *Philosophisker Smuler*, Copenhagen: Munksgaard, 1955.
- Kierkegaards forhold til Hegel og den spekulative Idealisme indtil 1846*, Copenhagen: Gyldendal, 1967.
- “Adam and Original sin” dins *Theological Concepts in Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), 16 vols., Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag, 1978-1988, vol. 5, 1980, p. 122-156.
- Torralla, Francesc, *Amor y diferencia*, Barcelona: PPU, 1993.
- “S. Kierkegaard. L’escritura al servei del cristianisme”, *Qüestions de Vida Cristiana*, n. 181, 1996, pp. 38-50.

- “Lectura de ‘la dialèctica de la Comunicació ètica i ètico-religiosa’ de Kierkegaard”, *Comprendre*, vol. 1, 1999, 141-162.
- “Kierkegaard” dins Pere Lluís Font (ed.), *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona: Proa, 2002, pp. 749-776.
- Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.
- Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., Berlín: Bethge, 1840.
- Die logische Frage in Hegel’s System: Zwei Streitschriften*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1843.
- Trías, Eugenio, *La lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991.
- Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio del milenio*, Madrid: Destino, 2001.
- Unamuno, Miguel de, *Tres novelas ejemplares y un prólogo en Obras completas*, 16 vols., Barcelona: Vergara, 1958-1964, vol. IX, 1958.
- Valente, José, i Tàpies, Antoni, *Comunicación sobre el muro*, Barcelona: Ediciones la Rosa Cúbica, 2004.
- Valls, Ramon, *La dialéctica. Un debate histórico*, Montesinos, Barcelona, 1981.
- Vattimo, Gianni, *Al di là del Soggetto: Nietzsche, Heidegger, i la Herméutica*, Milan: Feltrinelli, 1981.
- Viallaneix, Nelly, *Ecoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, París: Editions du Cerf, 1979.
- Waismann, Friedrich, “Notes on Talks with Wittgenstein”, *The Philosophical Review*, vol. 74, 1965, p. 12-13 [traducció catalana de Joan Ordi en *Comprendre*, vol. 3, n. 2, 2001, pp. 67-69].
- Walsh, Sylvia, “Kierkegaard’s Inverse Dialectic”, *Kierkegardiana*, vol. 11, 1980, pp. 34-54.
- Living Poetically: Kierkegaard’s Existential Aesthetics*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Living Christianly: Kierkegaard’s Dialectic of Christian Existence*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.
- Watkin, Julia, *Historical Dictionary of Kierkegaard’s Philosophy*, Lanham, Maryland i Londres: The Scarecrow Press, 2001.

- Wahl, Jean, *Kierkegaard*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losange, 1956.
- Études Kierkegaardienes*, París: Vrin, 1967 [Aubier-Montaigne, 1938].
- Westfall, Josep, *The Kierkegaardian Author (Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism)*, Kierkegaard Studies Monograph Series, vol. 15, Berlín: Walter de Gruyter, 2007.
- Westphal, Merold, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Mercer University Press, 1987 [Pensylvania: The Pensylvania State University Press, 1991].
- “Kierkegaard and the Anxiety of Authorship”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 34, 1994, pp. 5-22.
- “Johannes and Johannes: Kierkegaard and Difference”, dins *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1994, pp. 13-33.
- Becoming a Self: A reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, West Lafayette: Purdue University Press, 1996
- “Kierkegaard's Climacus –a Kind of Postmodernist” dins *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 1997, pp. 53-71.
- “Kierkegaard and Hegel” dins *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay i Gordon D. Marino (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 101-124.
- Widenman, Robert, “Kierkegaard's Terminology and English”, *Kierkegaardiana* VII, Copenhaguen, 1968, p. 113-130.
- “Confines” dins *Conceptes and Alternatives in Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), 16 vols., Copenhaguen: C.A. Reitzels Forlag, 1978-1988, vol. 3, 1980, pp. 43-45.
- “Kierkegaard's Concept of a Confine”, *Liber Academiae Kierkegaardensis*, Niels Thulstrup i Marie Mikolova Thulstrup (eds.), vol. 7, Copenhaguen: C.A. Reitzel, 1988, pp. 27-42.
- Wood, Allen, *Kant's moral Religion*, Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- Wren, D. J., “Abraham's Silence and the Logic of Faith”, *Kierkegaard's 'Fear of Trembling'*. *Critical Appraisals*, Robert L. Perkins (ed.), University: University of Alabama Press, 1981, pp. 152-164.

Zuurdeeg, Willem F., "Some Aspects of Kierkegaard's Language Philosophy" dins *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. 12: *Storia della filosofia moderna e contemporanea*, Firenze: Sansoni, 1961, pp. 493-499.

Obres de consulta

Agacinski, Sylviane, *Aparté: conceptions et morts de Søren Kierkegaard*, París: Aubier Flammarion, 1977 [Aparté. Conceptions and Deaths of Søren Kierkegaard, Tallahassee: Florida State University Press, 1988].

Amilburu, Maria Garcia (ed.), *El Concepto de La Angustia: 150 años después*, *Thémata*, n. 15, 1995.

Bajtín, Mijaíl M., *Проблемы творчества Достоевского*, Leningrad: Priboj, 1929 [Problemas de la poética de Dostoievski, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1986].

Bertung, Birgit, (ed.), *Kierkegaard – Poet of Existence. Kierkegaard Conferences*, Copenhague: C.A. Reitzel, 1989.

—i Müller, Paul, Norlan Fritz (eds.), *Kierkegaard pseudonymitet*, Copenhague: C.A. Reitzel, 1993.

—*Søren Kierkegaards filosofi*, Copenhague: C.A. Reitzel, 1996.

Billeskov, Jansen F. J., *Studier i Søren Kierkegaards litterære kunst*, Copenhague: Rosenkilde i Bagger, 1972.

—“La Rhétorique de Kierkegaard” dins *Les Cahiers de Philosophie* 8/9, 1989, pp. 83-94.

Booth, Wayne C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Brandes, Georg, *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Copenhague: Gyldendal, 1877.

Brun, Jean (ed.) *Obliques*, Numéro Spécial *Kierkegaard*, París: Borderie, 1981.

Bukdahl, Jørgen (ed.), *Kierkegaard and Dialectics*, Århus: Århus Universitets Forlag, 1978.

Burgess, Andrew J., “The Upbuilding in the Irony of Kierkegaard's *The Concept of Irony*”, dins *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 2001, pp. 141-160.

- Bruun Søren, "The Genesis of *The Concept of Anxiety*", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2001, pp. 1-14.
- Cahiers: Les Cahiers de Philosophie* 8/9, *Kierkegaard*, Vingt-Cinq Etudes, 1989.
- Cappelørn, Niels Jørgen i Hermann Deuser (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlín i Nova York: Walter de Gruyter, 1996-.
- Caputo, John D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, James M. Edie (ed.), Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Caron, Jacques (ed.), *Kierkegaard aujourd'hui*, Actes du Colloque de la Sobonne, Odense: Odense Universitets Forlag, 1998.
- Colette, Jacques, "La Dialectique Kierkegaardienne de l'existence et la sphère éthico-religieuse", *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 13, 1963, pp. 317-333.
- Cortese, Alessandro (ed.), *Kierkegaard Oggi*, Milano: Vita & Pensiero, 1986.
- Come, Arnold B., *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.
- Connell, George B. i Evans, Stephen (eds.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities, 1992.
- Dahlerup, Verner; *Ordbog over det danske Sprog*, 28 volumn, Copenhaguen: Gyldendal, 1956.
- Daise, Benjamin, *Kierkegaard's Socratic Art*, Macon: Mercer University Press, 1999.
- Deuser, Hermann, "Religious Dialectics and Christology" dins *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay i Gordon Marino, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 376-396.
- Dupré, Louis, *Kierkegaard as Theologian*, Londres: Sheed & Ward, 1963.
- A Dubious Heritadge: Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, Nova York: Paulist Press, 1977.
- "The constitution of the Self in Kierkegaard's Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, n. 3, 1963, pp. 506-526.
- Garff, Joakim, "*Den Søvnløse*": *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, Copenhaguen: C. A. Reitzel, 1995.

- “Det æsthetiske hos Kierkegaard: dets flertydighed og dets rolle i hans teologiske tænkning”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, vol. 55, Copenhaguen, Århus, 1992, pp. 36-55.
- “‘To produce was my life’. Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography” dins *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference ‘Kierkegaard and the Meaning of Meaning it’*, Niels Jørgen Cappelørn, Jon Stewart (eds.), Berlín, Nova York: Walter de Gruyter, 1997, pp. 75-93.
- i Agaard Olesen, Tonny, Søltoft, Pia (eds.), *Studier i Stadier. Søren Kierkegaards Selskabet*, Copenhaguen: C.A. Reitzel, 1998.
- “‘What did I find? Not my I’. On Kierkegaard’s Journals and the Pseudonymous Autobiography”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, pp. 110-124.
- “The Esthetic is above all my Element”, dins *The New Kierkegaard*, Elsebet Jegstrup (ed.), Bloomington: Indiana University Press, 2004, pp. 59-70.
- González, Darío, “Kierkegaard y la pregunta por el lenguaje” dins *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta*, Luis Méndez Francisco (coord.), Salamanca: Editorial San Esteban, 2003, pp. 249-258.
- “La hermenéutica de la ironía”, en João Vila-Chã (ed.), *Horizontes Existenciários da Filosofia: Søren Kierkegaard and Philosophy Today*, Braga: Revista Portuguesa de Filosofia, 2008, pp. 261-269.
- Gouwens, David J., *Kierkegaard’s Dialectic of the Imagination*, Bern: Lang, 1989.
- Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Grøn, Arne, *Subjektivitet of Negativitet: Kierkegaard*, Copenhaguen: Gyldendal, 1997.
- Guerrero Martínez, Luis, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, Mèxic: Publicaciones Cruz, 1993.
- La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, Mèxic: Universidad Iberoamericana, 2004.
- (coord.) *Una reflexión sobre la existencia humana*, Mèxic: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Hale, Geoffrey A., *Kierkegaard and the Ends of Language*, Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press, 2002.
- “‘Fragmentary Prodigality’: Søren Kierkegaard, Language and Authority” dins *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, Gordon Marino et al. (eds.), Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 2000, pp. 179-186.

-
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- “Something on Hermeneutics and Communication in Kierkegaard After All”, *Søren Kierkegaard Newsletter*, n. 42, 2001.
- i Marino Gordon M.(eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- “Kierkegaard, Hermeneutics and Indirect Communication” dins *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), Copenhagen: Reitzel, 2003, pp. 11-27.
- Himmelstrup, Jens, *S. Kierkegaard: International Bibliography*, Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag, 1962.
- Terminologisk Ordbog til Søren Kierkegaard Samlede Værker*, Copenhagen: Gyldendal, 1964.
- Hohlenberg, Johannes, *Søren Kierkegaard*, Copenhagen: Hagerup, 1940.
- Holmer, Paul L., “Kierkegaard and Ethical Theory”, *Ethics*, vol. 63, 1953, pp. 157-170.
- Houe, Poul, i Marino, Gordon D. (eds.), *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000.
- Howland, Jacob, *Kierkegaard and Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ibañez Fanés, Jordi, “La otra montaña o el deseo de que algo suceda” dins *El lugar de la filosofía. Formas de razón contemporánea*, Juan Antonio Rodríguez Tous (ed.), Barcelona: Tusquets, 2001.
- “Filosofar después de Adorno: estilo, profundidad y profesión en filosofía” dins *El pensamiento de Theodor W. Adorno. Balance y perspectivas*, Mateu Cabot (ed.), Universitat de les Illes Balears: Palma, 2007.
- Jarauta Marión, Francisco, *Los límites de la dialéctica del individuo*, Cali: Universidad del Valle, 1975.
- Johnson, Howard A., i Thulstrup, Niels (eds.), *A Kierkegaard Critique*, Nova York, Harper, 1962.
- Jørgensen, Aage, *Søren Kierkegaard Literature 1956-2006. A Bibliography*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.
- Jørgensen, Carl, *Søren Kierkegaard: En Biografi*, 5 vols., Copenhagen: C. A. Reitzel, 1980.

- Kangas, David, "Conception and Concept: The Two Logics of *The Concept of Irony* and the Place of Socrates" dins *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), Copenhagen: Reitzel, 2003, pp. 180-191.
- King, G. Heath, *Existence, Thought, Style: Perspectives of a Primary Relation Portrayed through the Work of Søren Kierkegaard*, Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- Larrañeta, Rafael, "La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe". Un estudio sobre Søren Kierkegaard", *Estudios Filosóficos*, vol. 24, 1975, 337-381.
- "Tragedia o Teofanía. Del sufrimiento inocente a los dolores de Dios", *Themata*, vol. 15, 1995, pp. 67-77.
- "Kierkegaard, crítico de la modernidad" en *Crisis de la modernidad*, Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1991, pp. 45-149.
- "Razón y religión en Søren Kierkegaard", *Contrastes*, vol. 3, 1998, pp. 147-167.
- *La Lupa de Kierkegaard*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2002.
- Lippitt, John, *Humor and Irony in Kierkegaard's Thought*, Nova York: St. Martin's Press, 2000.
- Lorentzen, Jamie, *Kierkegaard's Metaphors*, Georgia: Mercer University Press, 2001.
- Lowrie, W., *Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 1938.
- *A Short life of Kierkegaard*, Princeton: Princeton University Press, 1942.
- Lübcke, Poul, "Vigilius Haufniensis, Anti-Climacus og 'den egentlige Kierkegaard'", *Filosofiske Studier*, vol. 15, Copenhagen, 1995, pp. 147-169.
- "Indirect Communication and Kierkegaard's Transcendental Existential Perspectivism", en Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen: Reitzel, 2003, pp. 28-38.
- Mackey, Lois, "The Loss of the World in Kierkegaard's Ethics" dins *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, Josiah Thompson (ed.), Nova York: Anchor, Doubleday, 1972, pp. 266-288.
- McDonald "Indirection and *Parrhesia*: the Roles of Socrates' *Daimonion* and Kierkegaard's *Styrelse* in Communication" dins *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), Copenhagen: Reitzel, 2003, pp. 127-138.

- McKinnon Alastair, *The Kierkegaard Indices*, 4 vols., Leiden: Brill, 1970-1975
- i Cappelørn, Niels Jørgen, “The Period of Composition of Kierkegaard’s Published Works”, *Kierkegaardiana*, vol. 9, Copenhaguen, 1974, pp. 133-146.
- “Kierkegaard’s Literary Production by Quarterly Rates”, *Danske Studier*, Copenhaguen, 1982, pp. 19-34.
- Matustik, Martin J., i Merold Westphal (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Studies in Continental Thought, Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Mooney, Edward F., “Abraham and Dilema: Kierkegaard’s Teleological Suspension Revisited”, *International Journal for the Philosophy of Religion*, vol. 19, 1986, pp. 23-41.
- Knights of Faith and Resignation. Reading Kierkegaard’s Fear and Trembling*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- Muench, Paul, “The Socratic Method of Kierkegaard’s Pseudonym Johannes Climacus: Indirect Communication and the Art of ‘Taking Away’” dins *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), Copenhaguen: Reitzel, 2003, pp. 139-149.
- Oden, Thomas C., *Parables of Kierkegaard*, Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Olsen, Michel, “Kierkegaard et le désir triangulaire. Pseudonymie et polyphonie”, *Kairos*, n. 10, 1997.
- Ordi, Joan, “L’ètica és sobrenatural. La conferència sobre ètica de Ludwig Wittgenstein”, *Comprendre*, vol. 3, n. 2, 2001, pp. 37-55.
- Otani, Masaru, “Un possibile contatto ideale tra il buddhismo shin giapponese e la nozione kierkegaardiana di Dio”, *Liber Academiae Kierkegaardiana*, vols. 2-4, 1982, pp. 25-43.
- “Self Manifestation of Freedom in ‘Anxiety’ by Kierkegaard”, *Orbis Litterarum*, vol. 22, 1963, pp. 393-398.
- Pattison, George, *Kierkegaard. The Aesthetic and the Religious*, Londres: SCM Press, 1992.
- (ed.), *Kierkegaard on Art and Communication*, Londres: Macmillan, St. Martin’s, 1992.

- “Art in an Age of Reflection” dins *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay, Gordon D. Marino (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 76-100.
- Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Pazi, Enzo, “Il significato dell’introduzione kierkegaardiana al «concetto dell’angoscia»”, *Rivista di Filosofia*, vol. 45, 1954, pp. 392-398.
- “Su due significati del Conceto dell’angoscia in Kierkegaard”, *Orbis Litterarum*, vol. 10, 1955, pp. 196-207.
- Perarnau Vidal, Dolors, “*El punto de vista sobre mi actividad como escritor: tan sólo un punto de vista, Kierkegaardiana*, vol. 23, 2004, pp. 95-102.
- “*El concepte d’angoixa de Søren Kierkegaard. Tractat psicologicoteològic o bé obra indirecta?*”, *Taula*, vol. 34, 2005, pp. 111-122.
- “The Pathos of Limit. Reading Kierkegaard through the Limit”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2005, pp. 440-470.
- “El temps de les distincions ha passat. El sistema l’ha vençut”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 64, 2008, pp. 291-310.
- “Dialéctica de la existencia (Antropología: El ser humano como síntesis)” dins *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, Luis Guerrero (ed.), Mèxic: Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 39-68.
- Perkins, Robert L. (ed.) *International Kierkegaard Commentary*, Macon: Mercer University Press, 1985-.
- (ed.), *Kierkegaard’s Fear and Trembling: Critical Appraisals*, Alabama: The University of Alabama Press, 1981.
- Pérez-Borbujo, Fernando “El concepto del ‘ser limítrofe’ en la filosofía del siglo XX”, *Límite*, vol. 2, n. 16, 2007, pp. 47-70.
- “Schelling-Kierkegaard, La vida y sus potencias”, *Ars Brevis*, n. 17, 2012, pp. 343-367.
- (ed.), *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Barcelona: Herder, 2013.
- “El Dios del límite”, *Comprendre*, vol. 15, 2013, pp. 15-59, 2013.
- “Amor, silencio y comunicación en S. Kierkegaard”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2013, pp. 456-478.

- Pizzuti, Giuseppe Marco, *Nuovi Studi Kierkegaardiani*, Potenza: Ermes, 1993.
- Pojman, Louis P., *Kierkegaard as Philosopher*, Swindon: Waterleaf, 1978.
- Pons, Jolita, "How to Face a Preface", *Kierkegaardiana*, vol. 22, Copenhaguen, 2002, pp. 89-106.
- Poole, Roger, "Towards a Theory of Responsible Reading: How to Read and Why" *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2002, pp. 395-442.
- Rée, Jonathan i Chamberlain, Jane (eds.), *Kierkegaard: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1998.
- Riezu, Jorge, "Kierkegaard y la ética de situación", *Estudios Filosóficos*, vol. 13, 1964, pp. 219-252.
- Rocca, Ettore, "The Secret: Communication Denied, Communication of Domination" dins *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), Copenhaguen: Reitzel, 2003, pp. 116-126.
- Rodhe, Peter, "Søren Kierkegaard: The Father of existentialism" dins *Essays on Kierkegaard*, Jerry H. Gill (ed.), Minneapolis: Burgess, 1969, pp. 6-30.
- Rius Santamaria, Mercè, *Th. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Laia, Barcelona, 1985.
- "La perpetua disgregación de la ontología sartreana", *Phainomenon*, n. 12, Lisboa, 2006.
- "Adorno y Sartre: la estética del compromiso", *Daimon*, n. 41, 2007.
- Rudd, Anthony, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford: Clarendon, 1993.
- Sàez Tajafuerce, Begonya, "'We want to see Action!'. On Kierkegaard's Ethical Instruction", *Kierkegaardiana*, vol. 20, 1990, pp. 97-110.
- "Rhetoric in Kierkegaard's *Works of Love* or No Sooner Said than Done", en Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Comentary: Works of Love*, Macon: Mercer University Press, 1999, pp. 305-337.
- Schrag, Calvin D., "A note on Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical", *Ethics*, vol. 70, 1959, pp. 66-68.
- *Existence and Freedom (Towards an ontology of human finitude)*, Evanston: Northwestern University Press, 1987.

- Söderquist, K. Brian, "The Religious Suspension of the Ethical and the Ironic Suspension of the Ethical. The Problem of Actuality in Fear and Trembling", *Kierkegaard Studies. Yearbook*, 2002, pp. 259-276.
- Smith, Joseph H. (ed.), *Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self*, New Haven: Yale University Press, 1981.
- Smyth Vignaux, John, *A Question of Eros: Irony in Sterne, Kierkegaard and Barthes*, Tallahassee: Florida State University Press, 1986.
- Steffensen, Steffen i Sørensen Hans (eds.), *Kierkegaard Symposium: Orbis Litterarum* vol. 10, Copenhague: Munksgaard, 1955.
- Stewart, Jon (ed.), *Kierkegaard: Research: Sources, Reception and Resources*, 21 vols., Aldershot: Ashgate, 2005-.
- Strawser, Michael, "The Indirectness of Kierkegaard's Signed Writings", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 3 (1), Dublín, 1995, pp. 73-90.
- Suances Marcos, Manuel, *Søren Kierkegaard, tomo I: Vida de un filósofo atormentado*, Madrid: UNED, 1997.
- Søren Kierkegaard, tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*, Madrid: UNED, 1998.
- Søren Kierkegaard, tomo III: Estructura de su pensamiento religioso*, Madrid: UNED, 2003.
- "El fundamento de la solidaridad en Kierkegaard" dins *Pensar la solidaridat*, A. Villar i García-Baró (eds.), Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004, pp. 253-310.
- Summers, Richard M., "'Controlled Irony' and the Emergence of the Self in Kierkegaard's Dissertation" dins *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 2001, pp. 289-315.
- Søltoft, Pia, "Ethics and Irony" dins *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony*, Robert L. Perkins (ed.), Macon: Mercer University Press, 2001, pp. 265-288.
- "The Power of Eloquence: On the Relation between Ethics and Rhetoric in Preaching" dins *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), Copenhague: Reitzel, 2003, pp. 240-247.
- Taylor, Mark C., *Altarity*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

- Erring: a postmodern a/theology*, Chicago University Press, Chicago, 1984.
- Søren Kierkegaard Selskabet, *Kierkegaardiana*, Copenhague: Munksgaard, 1955-.
- Søren Kierkegaard Society of America, *Søren Kierkegaard Newsletter*, actualment editada per la Howard i Edna Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, Northfield, Minnesota, 1983-.
- Thompson, Josiah (ed.), *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, Nova York: Anchor, 1972.
- Thulstrup, Niels, Kierkegaard's Socratic Role for Twentieth Century Philosophy and Theology", *Kierkegaardiana*, vol. 11, Copenhague, 1980.
- i Thulstrup, Marie Miulová (eds.), *Bibliotheca Kierkegaardiana*, 16 vols., C.A. Reitzel Boghandel, Copenhague, 1978-1988.
- Valadez, Leticia (ed.), *Tópicos*, Número monográfico. *Kierkegaard*. Simposio Internacional de Filosofía: "las publicaciones de Søren Kierkegaard" de 1843", Mèxic: Universidad Panamericana, 1993.
- Valls, Álvaro Luiz Montenegro, *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- "Between Socrates and Christ: On Irony and Love in Kierkegaard", en Poul Houe, Gordon D. Marino (eds.), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhague: Reitzel, 2003, pp. 171-179.
- Walsh, Sylvia, "Kierkegaard and Postmodernism", *International Journal for the Philosophy of Religion*, vol. 29, 1991, pp. 113-122.
- Watkin, Julia, *International Kierkegaard Newsletter*, Copenhague, 1979-
- Westphal, Merold, "Kierkegaard, Socratic Irony and Deconstruction", en Robert C. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony*, Macon: Mercer University Press, 2001, pp. 365-390.
- "Kierkegaard and the Anxiety of Authorship" dins *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Daniel W. Conway (ed.), Londres: Routledge, 2002, pp. 310-330.

ANNEX

Napoleó vagarejant per la seva tomba. Gravats d'autor i d'origen desconegut.

Biblioteca Reial de Copenhaguen.

